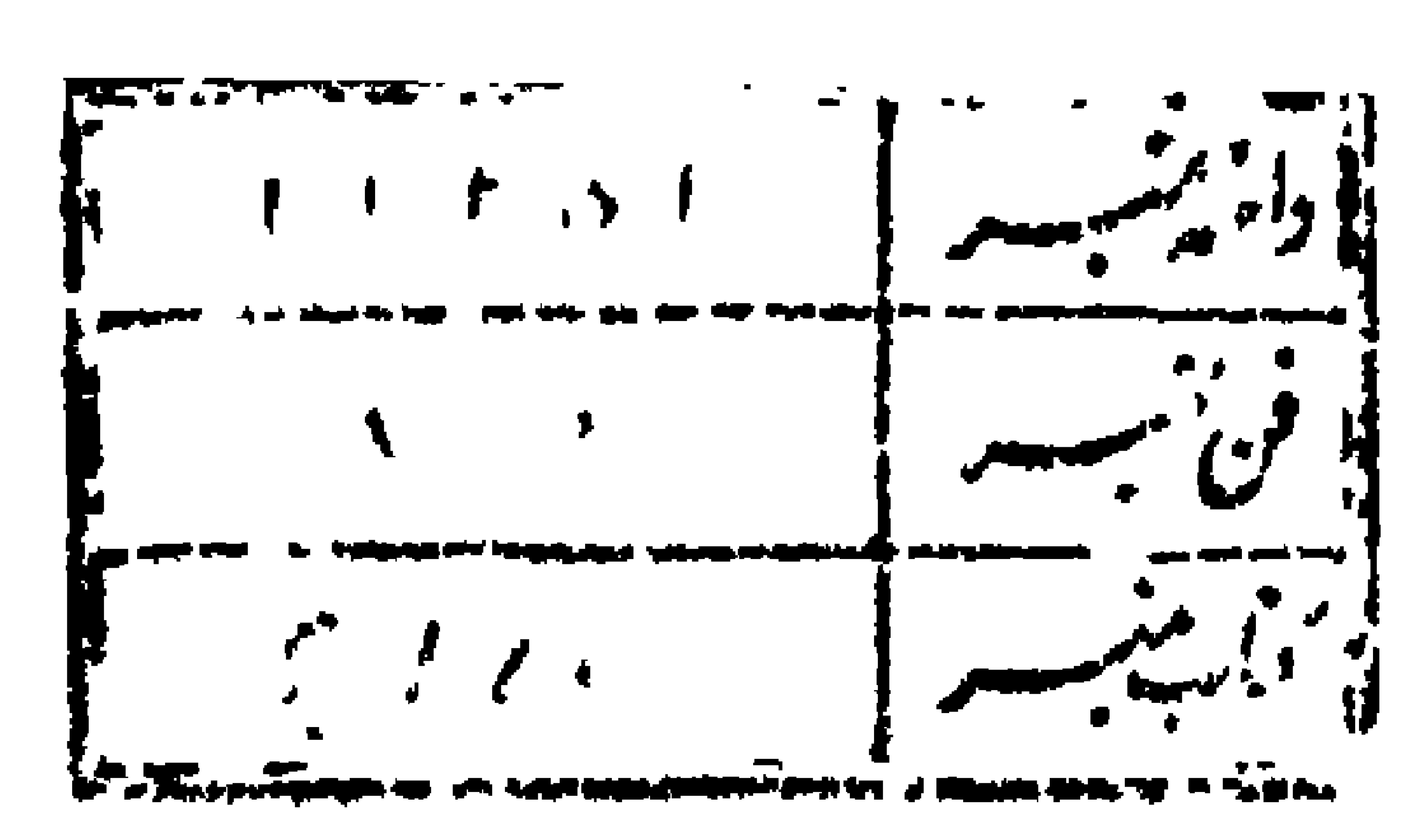


كتاب

مرآة الشروح

للعلامة مولى محمد مبين على كتاب سلم العلوم للشيخ محب الله البهارى

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢١

على نفقة أحمد ناجى الجمالي ومحمد أمين الخانجي وش ك.

﴿ الجزء الاول المشتمل على قسم التصورات ﴾

(طبع بمطبعة السعادة بمصر)

الحمد لله الذى رفع درجات الأذكياء وجعل منهم أنبياء أصفياء وأولياء عرفاء وحكماء عقلاء وخفض منازل الأغبياء حتى صار منهم كفارا جهلاء منهمكين فى الورطة الظلماء والصلاة والسلام على رسوله محمد الذى أخرج الناس من ظلمة الضلالة الى نور الهداية ومن سوء الغباوة الى حسن الذكاوة ومن شر الشقاوة الى خير السعادة وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الكاملين الواصلين رضى الله عنهم أجمعين ﴿ أما بعد ﴾ فيقول العبد الضعيف تراب أقدام الفضلاء وحامل نعال العلماء العاصى بأنواع المعاصى الراجى رحمة ربه القوى البارى المعتصم بحبل الله المتين محمد مبين نور الله قلبه بنور الصدق واليقين ورزقه شفاعة شفيع المذنبين وجوار أول الشافعين وأصحابه عباد الدين فى أعلى عليين بحرمة الأنبياء والمرسلين آمين يارب العالمين ان كتاب سلم العلوم كان من أدق المتون المصنفة فى المنطق وأضبطها الفوائده مغلقا غاية الاغلاق قد أكب عليه علماء الآفاق وشرحوا له شروحا وحواشى محتوية على تحقيقات بديعة وتدقيقات عجيبة ولم يلتفتوا الى حل مطالبه وكشف مقصده وايضاح معضله وبيان مجمله فبقيت مقاصده مستورة تحت الاستار ولا يطلع على سرائره ذوو الانظار بدون معونة الافكار وقد سألنى فى سابق الزمان بعض أجلة الخلان من الأحبة الخلصان أن أشرح له شرحا يذلل عويصاته الأبية ويسهل طريق الوصول الى مسائله الدقيقة ليكون نافعا للطالبين ومفيدا للمحصلين وانى مع قلة البضاعة وقصور الباع فى هذه الصناعة اذا نظرت الى الحاح المشتغلين بقراءته لدى وفرط رغبتهم الى كنت أقدم عليه واذا لمحت الى ما يوجبه أولهما من الانكار بالحسد والعناد وثانيهما الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت أحجم منه وأسوف أمرهم من يوم الى يوم وشهر الى شهر وعام الى عام الى زمان كثير حتى انهم ايسوا ولم يسألوا الى ما اقترحوا ولما ألح على بعض من له توقد فى الذكاء وهو مشهور بين الطلبة من الأذكياء ابن أخى وقائم مقام ولدى المدعو بولى الله جعل الله كاسمه مسماه وبلغه الى خير مناه ووفقه للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم أجد بدا من اسعاف مرامه واجابة التماسه ولا

أعباً باللوم من لئام الاخوان الذين هم سرائر العدوان لان الحق يعلو في جميع الازمان والله المستعان فاختلست من أيام الدرس أياما معدودة في شهر رمضان سنة ألف ومائتين من هجرة نبي آخر الزمان وكتبت شرحا بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل للمتدئين أيام التحصيل الوصول الى مطلبه وبعد المحصلين الى استكشاف معضله وأعرضت عن نقل كثرة الاقوال من كتب الرجال مخافة الاطناب وأغنيت بالاصباح عن المصباح حتى كان هذا الشرح بين الشروح عديم النظير في الكشف والايضاح ومن يطلب الزيادة عليه في هذا الباب فلا يحصل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في غاية الوضوح سميته ﴿ بمرآة الشروح ﴾ وهذا الاسم مطابق لمسماه لان هذا الشرح كاشف لشروح سواه والمرجو من كرام الاخوان الذين ألسنتهم مطابقة للجنان أن ينظروا في هذا الشرح بعين الاحسان فان اطلعوا على الخطأ فيه اصلحوه بالكتمان إذ الانسان مركب من الخطأ والنسيان والصواب في كل الابواب هو من شأن السبحان وعليه التكلان وهو خير من أعان وبه الاستعانة في كل آن * (سبحانه) الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مضمرا في الضمير أولشهرته على الألسنة أولذكره في التسمية أو الى الرحمن الرحيم المذكورين أو الى المسبح الذي يفهم من السبحان في القاموس سبحان الله تنزيها لله تعالى من الصاحبة والولد وهو تعالى منزه ومقدس عنهما وعن جميع العيوب والنقصان والسبحان منصوب على المصدر حذف فعله وجوبا قياسا اوهو سبح سبحانا أي برئ الله تعالى من السوء براءة وانما حذف الفعل لقصد الدوام والثبات وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف الى الفاعل وأما اذا قيل انه مضاف الى المفعول فيكون تقديره سبحته سبحانا أو اسبحه سبحانا أي أنزهه وأبرؤه عن السوء ونقول في حقه انه منزه ومقدس من جميع العيوب والنقائص ومتصف بجميع الكمالات وعند البعض اسم بمعنى التسبيح الذي هو التبرئة قال سيبويه سبحت تسبيحا وسبحانا فالمصدر التسبيح وسبحانا اسم يقوم مقام المصدر وقد يستعمل علما له فيقطع عن الاضافة ويمنع من الصرف فما قيل انه لاعلم للتسبيح والامنع من الصرف كعثمان ليس بشئ لانه اذا كان علما يكون غير منصرف لامحالة ثم ههنا لاوجه لهذا الاحتمال لانه في حال العلمية يكون مقطوعا عن الاضافة وههنا مضاف والقول بزيادة من في * سبحان من علقمة الفاخر * خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم وبتعويض التنوين في المضاف وليس ههنا شئ منهما فتأمل ولا يلزم بايراد هذا الأسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في التحميد لأن المراد بها اتيان الكمالية للمحمود وهو حاصل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف

والناس فيما يعشقون مذاهب * والاتباع بكلام المجيد حاصل لانه تعالى ابتدأ سورة بني اسرائيل • سبحان الذي أسرى بعبده ليلا • وغيرها بايراد التسبيح في أوائلها ويسبح له كل شيء من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الأشجار والأحجار والنباتات • كما قال الله تعالى • وإن من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم • يعني كل شيء ينزه الله تعالى بما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث تدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا ويجوز ان يحمل التسبيح على المشترك بين اللفظ والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليه ما عند من جوز اطلاق اللفظ على معنييه والظاهر ان التسبيح في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان المقال وفي النباتات بلسان الحال وتسبيح الحصى في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم مشهور ومعروف لا يخفى *(ما أعظم شأنه) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه أي متعجبا في حقه انه ما أعظم شأنه والظاهر انه صيغة تعجب من عظمة مرتبته وأمره وحاله تعالى باعتبار عجز المتعجب عن ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار ما يرد عليه وندرة وقوعه كذلك يكون بتحيره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه تعالى ولسان الواصف المطري قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا العجز عن الادراك كما قال أمير المؤمنين علي على نبينا وعليه السلام العجز عن ادراك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات إشراك فما قيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى ليس بشيء نعم التعجب بالمعنى الاول يوجب الفساد ويحتمل أن يكون استفهاما يستعاد منه التعجب نحو • الحاقة ما الحاقة • أي أمره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون إطلاع الله تعالى لنا عليه واخباره به والشأن في القاموس الخطب والأمر قال الله تعالى • كل يوم هو في شأن • أي كل وقت يحدث أشخاصا ويجدد أحوالا على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث من شأنه ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين والشأن ههنا منصوب لكونه مشابها للمعمول لجيئه بعد أفعل المشابه لفعل مضمر فاعله فوقعه موقع المفعول فانتصب انتصابه فما مبتدأ مع كونه نكرة عند سيبويه والأخفش على أحد قوليه اذ التعجب انما يكون فيما جهل سببه فالتنكير يناسبه فمعنى ما أعظم شأن الله تعالى يعني أي شيء من الأشياء لا أعرفه جعل شأنه تعالى عظيما وأعظم خبر ما وفيه ضمير راجع الى ما هو كالفاعل له والمنصوب بعده كالمعمول وقال الأخفش في القول الآخر ما موصولة والجملة بعدها صلتها والخبر محذوف أي الذي جعل الله تعالى أعظم الشأن موجود وشيء عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمحى عنه معنى الجعل فجاز استعماله في التعجب

عن شيء لئلا يحيل وقوعه بجعل الجاعل نحو ما أقدره وما أعلمه والتفصيل في الرضي * (لا يحد)
الظاهر انه حال من الشأن لقربه والحد منتهى الشيء كذا في القاموس فمعناه ان شأنه تعالى ليس
له منتهى لانه لا تعطيل له كما زعم اليهود في يوم السبت ففي كل وقت له شأن وشؤنه لا تحد ولا
تحصى لا يحيطها عقل ولا يحوطها درك وليس صفة له لأن الحال في حكم النكرة والشأن معرفة
لانه مضاف ويحتمل الحال من الضمير الراجع الى الله تعالى وما قيل ان الغالب في الحال الانتقال
من ذي الحال فسلم لكن للمقام أولا صحابه علم انه منفرد عن تغير الاحوال لا نقصان فيه
فحاله لا ينتقل عنه أو يقال معناه ليس له حد أي طرف لان الاطراف لا تكون الا في المقدار
وهو منزه عنه ويحتمل الاشارة الى براعة الاستهلال ويكون الحد بمعنى الاصطلاحي وهو
المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية فمعناه انه تعالى لا يعرف بالاجزاء لانه بسيط ذهنا وخارجا
كما قال المصنف في الحاشية والدليل على بساطته تعالى مطلقا انه لو كان مركبا وله أجزاء
سواء كانت ذهنية أو خارجية فلا يخلو إما أن يكون جميعها ممكنات أو واجبات أو بعضها
ممكن وبعضها واجب والأول ينافي الوجوب والثاني ينافي التمام الماهية الواحدة منها لان
كل واحد منها يكون ممتازا في نفسه كما هو شأن الواجب ومستغنيا عن الآخر فلا يتصور
الاتحاد فيهما ويكون ماهية واحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا الى الجزء الواجب
ومعلولا له فلا يكون الواجب الا ذلك الجزء لا الجزء الآخر مع أنه يكون مجموعهما واجبا وما
قيل من انه يجوز أن تكون الاجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها الى الآخر في الوجود وهذا
لا ينافي الواجب لان الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده الى الأمر المنفصل وأما احتياجه
الى الأمر الداخل فيجوزه النظر الدقيق ليس بشيء لان مقصود المستدل ان الاجزاء لو كانت
واجبات فهي منفصلة الهوية ومستغن بعضها عن بعض لأن الواجب لا يحتاج الى الغير فكل
من الأجزاء منفصل عن الآخر وغير له وان كان داخلا في المجموع فيجوز احتياج المجموع الى
الأمر الداخل فيه لا يقتضي تجويز احتياج كل منها الى الآخر لان العاقل لا يقول باحتياج
الواجب الى غيره المنفصل عنه واذا لم يحتج أحد الاجزاء الى الآخر لم يتألف منها لعدم
الأحدية ها [illegible] بأنه لو كان الواجب ذا أجزاء لكان محتاجا
اليها وهو ينافي الوجوب فلا شك في ورود هذا الايراد وبين التقريرين بون بعيد ويرد
عليه أيضا ان هذا الدليل انما ينفي التركيب الخارجي فقط لان الاحتياج الى الأجزاء
الذهنية ينافي الوجوب إلا أن يقال بالاستلزام بين التركيب الذهني
والخارجي بأن الأجزاء الذهنية منحصرة في الجنس والفصل والأول مأخوذ من المادة

والثانى مأخوذ من الصورة وهما من الأجزاء الخارجية فحينئذ يكون التركيب الذهنى أيضا
ينافى الوجوب لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الا نفس الموضوع
اذ يعلم بالضرورة ان الشىء الواحد من حيث انه واحد لا يكون منشأ لانتزاع أمور متعددة
فلابد من أن يكون فى منشأ الانتزاع تكثر فيلزم تركيبه فى الخارج وهو ينافى الوجوب
و يرد عليه النقض بالصفات المتعددة المنتزعة من الواجب تعالى مع انه واحد ولا تكثر فى ذاته
أصلا وقد يستدل على بساطته بأن وجود الواجب عين ماهيته كما تقرر فى موضعه فلو كان له
أجزاء يلزم أن يكون جزءه الذى هو الفصل المقوم مقسما له لان المقوم اذا حصل الماهية
والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم واتحادهما محال لان الاول يكون
داخلا والثانى خارجا فكيف يتحدان و بهذا الدليل لا يبطل الا التركيب الذهنى على انا لا نسلم
ان كل ما أفاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذى يكون خارجا ومفيدا للوجود وههنا ليس
كذلك فافهم * (ولا يتصور) على صيغة المجهول كما هو الظاهر يعنى لا يدرك بالكنه ولا بكنهه
أما الاول فلما مر فى لا يحد لانه بسيط لا تحديد له والعلم بالكنه لا يكون الا بالذاتيات والاجزاء
التى تكون مرآة للذات فاذا لم يكن له تعالى اجزاء لا يكون تصوره بالكنه لا يخفى عليك
أن دليل امتناع تصوره بالكنه انما يتم اذا لم يكن حصول الكنه الا بالأجزاء وهو بعد فى حيز
الخفاء لجواز أن يكون من خواص الواجب تعالى ما يكون تصوره موجبا لتصور كنهه تعالى
وأما الثانى فلانه عبارة عن تصور حقيقته وماهيته ولما كان التشخص عين ذاته وحقيقته تعالى
كما تقرر فى موضعه فتصور حقيقته بدون التشخص غير ممكن ومع التشخص الخارجى كيف
يحصل فى الذهن لانه حينئذ لا يخلو إما أن يكون معدوما فى الخارج فيقبل العدم و إما ان يكون
موجودا فيه كما هو موجود فى الذهن فيقبل التكثر وكلاهما محالان فى ذاته تعالى وقد يقال
إن الواجب تعالى غنى بالذات عن الجاعل فلو حصل فى الذهن يكون متشخصا بالتشخص
الذهنى فاذا كان هذا التشخص عين التشخص الخارجى يلزم احتياج الواجب فى وجوده
وتشخصه الى المحل فيحتاج الى العلة الجاعلة أو غيره فيلزم أن يكون التشخص الواحد متشخصا
بتشخصين وكلاهما باطلان لان الاول ينافى الواجبية والثانى يوجب التكثر وصيرورة الجزئى
كليا والفرق بتغاير التشخصين فى افادة الامتياز باطل لأن التشخص فى الشخص البحت هو
المفيد للامتياز عن جميع ما عداه فاذا حصل الامتياز للشىء بالتشخص الواحد صار التشخص
الآخر لغوا و إلا يلزم تحصيل الحاصل والقول بأن الاحتياج فى التشخص الخارجى للواجب
تعالى بالذات محال أما بحسب التشخص الذهنى فيجوز أن يكون ممكنا ليس بشىء لان تغاير

التشخص انما يتصور فى الكلى وأما فى الشخصى فلا يتصور لما مر لا يقال يلزم من ذلك عدم حصول الجزئى مطلقا فى الذهن فلا سبيل الى علمه لانا نقول علم الجزئى إما بحصول الماهية الكلية فى الذهن مع تشخص ذهنى مماثل للتشخص الخارجى أو بالعوارض المختصة به الكاشفة له وليس فى الواجب ماهية كلية مجردة عن الوجود والتشخص الخارجى فلا سبيل الى حصوله فى الذهن لما مر من المحذورات وأما تصوره بالوجه و بوجهه فلا مانع لوجودهما فيه تعالى وأما اذا قرئ على البناء للفاعل فمعناه لا يحصل له علم ذاته وغيره بحصول الصورة فيه لان حصول الصورة يكون فى العلم الحصولى وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم حضورى لانه لو كان بحصول الصورة يلزم كون الواجب محلا للممكنات فاذا كانت معلوماته تعالى غير متناهية يكون لكل منها صورة حاصلة فى ذاته تعالى قبل وجوده فتكون أيضا غير متناهية على حسب المعلومات ولا يمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات لامتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى فلا بد من أن تكون الصورة مترتبة مجتمعة غير متناهية فيلزم التسلسل المستحيل الباطل ببراهينه فالله تعالى عالم بذاته وصفاته وبالممكنات من ذاته وذاته كالصورة العلمية مبدأ الانكشاف جميع ما سواه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء وهو العليم الخبير وتفصيل هذا المقام فى حاشيتى على الحاشية الزاهدية المعلقة على الرسالة المعمولة فى التصور والتصديق فارجع اليه فانه يشفى العليل و يروى الغليل *

(لا ينتج) على صيغة المبنى للفاعل من باب الافعال معناه اللغوى لا يلد لانه لا بد من المجانسة بين الوالد والمولود وليس أحد من الممكنات مماثلا ومجانسا له تعالى ولا يمكن أن يكون واجبا لاحتياج المولود الى الوالد وهو ينافى الواجبية * فان قلت قد خرج ناقة صالح عليه السلام من الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر * قلت المناسبة النوعية وان كانت مفقودة بينهما لكنهما باعتبار الجسمية والحقيقة الامكانية متساويان وأما الواجب والممكن فهما متباينان من كل الوجوه لان كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وليس بجسم كما ثبت فى موضعه وأما اذا قرئ على صيغة المجهول فمعناه اللغوى لم يولد لان الولادة تقتضى الاحتياج وهو متنزه عنه ويحتمل أن يكون بمعناه الاصطلاحى أى لا يحصل بالبرهان كما تحصل النتيجة من القياس بل هو برهان على كل شئ ولا برهان عليه يكون مفيدا ومثبتا له ولا بد لم يدونه كما لا تعلم النتيجة المطلوبة النظرية بدون البرهان والدلائل الداله على وجوده كاشفة وموضحة لا مقيدة فاندفع ما قيل ان على وجوده برهانا لميا فكيف يقال انه لا برهان عليه لانه لا انكار للبرهان مطلقا بل لافادته لوجوده تعالى واحتياجه اليه لانه بديهى فان البعرة تدل على البعير

وأثر الأقدام تدل على المسير فكيف لا تدل المصنوعات العجيبة والمخلوقات البديعة على العليم الخبير * (ولا يتغير) من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم لانه أزلى وأبدى الآن كما كان وكما لا تغير فى ذاته تعالى كذلك لا تغير فى صفاته تعالى لانه واجب من جميع جهاته هذا فى الصفات الحقيقية كالحياة وغيرها ظاهر لان تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى وأما الصفات الاضافية كالعلم وغيره فبادئها متقررة فى ذاته تعالى فكيف تتغير والا يلزم التغير فى مبادئها وهى فى الذات فيلزم التغير فى الذات وهو محال والتغير فى الاضافيات المحضة كالذاتية لا يضر لانه تغير فى الأمور المتباينة عن الذات . فان قلت . قد جاء كان الله ولم يكن معه شئ فكان متقدما على كل ماسواه ثم صار معه ثم يكون بدونه كما جاء كل شئ هالك الا وجهه فيلزم التغير من القبلية الى المعية ومن المعية الى البعدية . قلت هذه القبلية ليست منافية للمعية عند الحكماء لان فى عين المعية يقال ان له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شئ معية سرمدية وكل شئ هالك بحسب الذات لانه محتاج ممكن لا يوجد الا بجعل الجاعل ووجهه تعالى يعنى ذاته قيوم واجب بالذات لا يحتمل الهلاك ولو جعل الضمير عائدا الى الشئ فيكون معناه كل شئ هالك الا وجه ذلك الشئ أى استناده الى الله سبحانه وتعالى أى هالك فى ذاته من كل وجه فى الأزل والأبد الا من جهة الاستناد الى القيوم الواجب فانه لا يقبل الهلاك * (تعالى) فى القاموس التعالى الارتفاع * (عن الجنس) بالجيم والنون فمعناه اللغوى انه تعالى برئ عن المجانس والمماثل كما يدل عليه قوله تعالى . ليس كمثله شئ . ولم يكن له كفوا أحد . لكنه لا يشعر براعة الاستهلال الا اذا كفى الابهام فيه أيضا وان أريد معناه الاصطلاحى أى الجنس المنطقى فمعناه انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لان ما لا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمنا فى لا يحدوفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدركا لان قوله لا يحد يحتمل لمعان كثيرة والتوضيح والتفصيل بعد الابهام فى كلام الفصحاء والبلغاء المحترزين عن الاستدراك كثير قال الأستاذ المحقق فى شرحه قد سمعت من الأساتذة قدس الله أسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض فى شرحه بالحاء المهملة والباء الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الحبس بأن يحبسه ويقيده مكان وزمان * (والجهات) أى برئ عن الجوانب والنواحى والجهات الستة للفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف لان كلها من خواص الممكنات وعوارض الأجسام والله تعالى برئ عنها وأما الآيات الدالة على كونه فى السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لانه ليس بمتمكن ولا متحيز بل المقصود عظمته ورفعته * (جعل الكليات والجزئيات) أى خلق الكليات والجزئيات

وأخرجهما من بقعة الليس الى صفحة الأيس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطا وأما اذا كان مؤلفا فصار معناه ان الله تعالى صير الكليات والجزئيات موجودة لكن لا تساعده العبارة لانه ترك ههنا المفعول الثانى وفى الجعل المؤلف لابد من ذكره فالحق هو الجعل البسيط واليه أشار فى الحاشية المنهية وقال فيه اشارة الى ماهو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع أى اخراج الأيس من الليس اه وجه الاشارة ما علمت آنفا ويستدل عليه بقوله تعالى • وجعل الظلمات والنور • بان الجعل ههنا جعل بسيط بمعنى انه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعهما وليس مؤلفا بمعنى التصيير لأن قصره على مفعول واحد لايجوز بل يجب ذكر كلا مفعوليه وههنا قصر على مفعول واحد فعلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الاشراقيين فأثر الجعل عندهم هو الماهية من حيث هى هى بالذات والوجود والاتصاف به أثره بالعرض والمشاؤن القائلون بالمؤلف فالأثر عندهم الاتصاف الذى هو مفاد الهيئة التركيبية والشئ الموجود أثره فى ضمنه لا بالذات واستدلوا على مذهبهم بوجوه الاول بان الشئ انما يحتاج الى الجاعل باعتبار الامكان والامكان عبارة عن الهيئة التركيبية وهى تساوى نسبة الوجود والعدم الى الذات فى ترجيح الوجود على العدم واتصافها به يحتاج الى الجاعل فالمجعول هو الاتصاف والثانى بانه لو لم يكن الجعل مؤلفا يلزم انتفاء الجعل رأسا عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لايجعل الماهية ماهية والا تلزم المجعولية الذاتية ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعى وأثر الجعل لابد ان يكون واقعيا فلم يبق الا اتصاف الماهية بالوجود فيكون هو مجعولا ويتعلق الجعل به والا ينتفى الجعل رأسا والثالث ان الجعل يستدعى مجعولا ومجعولا اليه وهما متغايران وهذا لا يتصور الا فى الجعل المؤلف وكلها مردودة أما الاول فيمنع كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كيفية نفس تقرر الماهية واحتياجها الى الجاعل فى تقرره والثانى بالنقض بالاتصاف فانه أيضا انتزاعى مع انكم قلتم انه أثر الجعل فالفرق بينه وبين الوجود • فان قيل ان منشأه عينى فلا يكون انتزاعيا محضا • قلنا ان منشأ الوجود أيضا أمر عينى لانه ليس الا الماهية وهى أمر عينى وبالجملة فان الجاعل يجعل الماهية ولا يلزم المجعولية الذاتية لان المجعولية الذاتية عبارة عن ان يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون بالجعل البسيط لايقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية بأن يخرجها من الليس الى الأيس وهو ليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل مطلقا المجعول والمجعول اليه والتغاير بينهما نعم فى المؤلف لابد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط فلا يستدعى الا مجعولا فقط فالحق هو الجعل البسيط والدليل عليه ان

الممكن الوجود فيه ماهية ووجود واتصافها بالوجود والوجود هو أمر انتزاعي وكذلك الاتصاف انتزاعي ليس قابلا لان يكون أثر الجاعل لانه لابد أن يكون أثره واقعيا فلم يبق الا الماهية فهي أثره فيكون جعلا بسيطا وأما إثبات انتزاعية الوجود فبانه لو كان منضما يلزم الدور على تقدير عينية وجود المنضم اليه المقدم على الوجود المنضم المتأخر والتسلسل على تقدير الغيرية واحتمال الانفصال من الأفاحش لان الحمل ينافيه ولزوم الترجيح بلا مرجح في كونه وجود زيد دون عمرو واحتمال العينية وان كان باطلا لارتفاع التمايز بين الأشخاص لكنه لايضر المطلوب وعليه دلائل أخرى لاتخلو عن خدشة وان شئت استيعاب الكلام في هذا المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق ولغيره من الأعلام واني التزمت على نفسي في هذا الشرح حل المتن وكشف معضلاته ومالابد من الرد والابرام في تحقيق الكلام ٭ (الايمان به) أي بالله المذكور في التسمية أو بالمصنفات أو بمصنوعاته المذكورة ويحتمل أن يرجع الضمير الى الجعل كما هو الظاهر من قربه فمعناه الايمان بجعل الله تعالى وخلقه الكليات والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العالم من غير سبب وهم قائلون بالبخت والاتفاق أو يرجع الى مايفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط فمعناه الاذعان بحقية الجعل البسيط ٭(نعم التصديق) أي هو أحسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه اشارة الى أن التصديق هو المعتبر في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى . يعني في قوله نعم التصديق إشارة الى اتحاد الايمان والتصديق لأن الحمل يقتضي الاتحاد فلو كان الايمان مركبا من الاذعان القلبي والاقرار اللساني فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركب الايمان . فان قلت اذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره صار التصديق جزأ منه والجزء يطلق على الكل كالحيوان على الانسان فحمل التصديق على الايمان لاينافي العينية لكونه بحسب الجزئية . قلت الاجزاء الذهنية محمولة على الكل والتصديق على تقدير تركب الايمان منه ومن غيره من الأجزاء الخارجية وهي غير محمولة عليه كالجذوع والنبات على البيت فافهم لايقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم مجئ النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فبدون تلفظ كلمتي الشهادتين مع القدرة عليه يطلق انه مؤمن وان صدر عنه أفعال الكفر لأن نقول هذا القدر يكفي للايمان عند الله تعالى مالم تصدر عنه أفعال الكفر لأن صدورها يدل على عدم الاذعان بالقلب والاقرار باللسان لما كان شرطا عند الشارع دالا على الاذعان القلبي فمن أخل به فهو كافر مخلد في النار عند الشرع ولاتكفي المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار أيضا يعرفون الحق بالقلب

و ينكرونه عنادا واستكبارا كما جاء في القرآن المجيد . وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا . والدليل على ان الايمان تصديق قلبي قوله تعالى . قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم . فعلم أن الايمان هو اليقين القلبي * (والاعتصام) هو التمسك والتشبث به أي بالله تعالى أو بالسبحان * (حبذا التوفيق) حبذا من أفعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الأسباب موافقة للمطلوب الخيري فأحسن التوفيقات الاعتماد والتوكل في جميع الأمور على مكون الكائنات ولما كان التصنيف بافاضة المسائل على قلوب المصنفين من المبدأ الفياض ولا بد بين المفيض والمستفيض من مناسبة ومشابهة والله تعالى في غاية التجرد ونهاية التنزه مقدس بأنواع التقديسات والنفوس البشرية منغمسة في التعلقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التي تكون ذا وجهتين من وجهة يستفيض الفيض من الفياض ومن وجهة أخرى يفيض علينا وكان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب الجهتين وله شبهان فمن حيث خلوه عن الأدناس البشرية والأغشية الجسمانية واحاطة ذاته المقدسة بالكمالات العلمية والعملية فهو كالمجردات يستفيض العلوم والكمالات من الحضرة الالهية جل شأنه ومن حيث انه في صورة البشر له مناسبة ومشابهة معنا كما قال الله تعالى . قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الي . يفيض علينا ما أفاض عليه ربنا فلا جرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تحصيل المقصود فقال * (والصلاة والسلام) وانما جمع بينهما امتثالا لأمر الله تعالى . إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما . والصلاة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بأن الصلاة اذا نسبت الى الله تعالى يراد بها الرحمة واذا نسبت الى الملائكة يراد بها الاستغفار واذا نسبت الى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلاتنا على النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بأن يعظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته الى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة وتضعيف أجره ورفعه أعلى الدرجات * (والسلام) في القاموس هو من أسماء الله تعالى والسلامة البراءة من العيوب فسلام الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى ان الله تعالى برأه من العيوب وحفظه من الآفات في الدنيا والآخرة وسلامنا عليه اظهار هذه البراءة والطلب من الله تعالى وسلام بعضنا على بعض دعاء له بسلامته من الآفات وحفظه من البليات * (على من بعث) في القاموس بعثه كمنعه أرسله وهو على صيغة المجهول معناه أرسل رسولا وهو النبي الذي له كتاب وشريعة جديدة فنبينا صلى الله عليه وسلم شريعته ناسخة لشرائع جميع الأنبياء عليهم

السلام . فان قلت ان قوله تعالى . قل بل ملة ابراهيم حنيفا . يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشريعته ناسخة للشرائع كلها . قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذهم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا فأمر الله تعالى رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فمعناه ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فملة ابراهيم أولى بالاتباع لانه تابع لابراهيم وان كان بعض أحكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كالخصال العشرة * (بالدليل) على حقية رسالته وهو القرآن المعجز عن إتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوى والقدر * (الذى فيه) أى فى هذا الدليل * (شفاء) فى القاموس الشفاء الدواء وشفاه يشفيه أبرأه وطلب له الشفاء * (لكل عليل) أى مريض بالأمراض الجسمانية والنفسانية قال الله تعالى . وننزل من القرآن ما هو شفاء . لان منه ما يشفى من المرض كالفاتحة وقد جاء فى الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء وأكثر آيات الشفاء مجرب لدفع الحمى وكذلك غيرها من الآيات وقال الله تعالى أيضا . قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور . أى من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات فالامتثال بأوامره والجتنب عن نواهيه دافع للامراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والعجب وغير ذلك * (وعلى آله) فى القاموس آل الرجل أتباعه وأولياؤه ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال أهله وأصله أهل أبدلت الهاء همزة فصارت أأل توالت همزتان فأبدلت الثانية ألفا وتصغيره أويل وأهيل وأهل الرجل عشيرته وذريته وأقرباؤه والجمع أهلون وأهال وآهال وأهل الأمر ولاته والبيت سكانه والمذهب من يدين به وللرجل زوجته كأهل بيته وللنبى صلى الله عليه وسلم أزواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه أو نساؤه والرجال الذين هم آله ولكل نبى أمته وآل الله ورسوله أولياؤه انتهى . وفى الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العقلاء كالبلاد والامصار وغيرهما فلا يقال آل مصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال أهلها والثانى انه لا يضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم فى أمر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام أو الدنيا فقط كآل فرعون ولا يقال آل الحائك والحجام لعدم العظمة لهما ووجه التخصيص ان الآل أصله أهل فلما غيروا اللفظ عن أصله كما علمت ارتكبوا التخصيص الاول توخيا للملائمة بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثانى ان الهاء حرف ثقيل لكونه من أقصى الحلق واذا أبدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق فى الكلمة نقص قوى فارتكبوا التخصيص الثانى جبرا لهذا النقص . فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحقير وهو ينافى هذا التخصيص . قلنا ان الخطر فى نفسه لا ينافى التصغير بالاضافة الى أولى الأخطار العظيمة ولا

ينافي استعماله في الاشراف وانما ينافي استعماله للشريف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من آل النبي صلى الله عليه وسلم ههنا الذين نزلت في شأنهم آية التطهير وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقهم أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك . فان قلت ايراد على بين النبي وآله مخالف لما روي من انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من فرق بيني وبين آلي بعلي فقد جفاني . قلت ان صح فدخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه معناه الذي فرق بيني و بين آلي بسبب كونهم من صلب علي والدليل على كونه اسم على انه صح عن كعب بن عجرة انه لما نزل قوله تعالى . ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما . قلنا يا رسول الله كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وجاء في روايات كثيرة هكذا فعلم أن اتيان على في الصلاة بين محمد وآل محمد صلى الله عليه وسلم غير محظور والحق ان موري هذا الحديث الذين كانوا يبغضون علي بن أبي طالب ويقولون ببغضه في حق الحسين وأولاده انكم لستم بآل النبي بل أنتم من أولاد أبي تراب كما قال محاربوهم يوم كربلاء حين افتخار الحسين وغيره من أولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم فحاربوهم هم ظالمون لجده النبي صلى الله عليه وسلم بانكارهم الحق الجلي واختيارهم الدنيا على العقبى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى كما روي عن ابن مسعود انه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جعل ذرية كل شيء في صلبه وجعل ذريتي في صلب علي ابن أبي طالب فأولاد البتول هم آل الرسول * (وأصحابه) في القاموس صحبه كسمعه صحابة ويكسر وصحبته عاشرته وهم أصحاب وأصاحيب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة وصحب انتهى فالأصحاب جمع صاحب على المشهور وأورد عليه أن الجوهري نص على ان جمع الفاعل على فعال لم يثبت وجمعه صحب وصحاب وصحبة وأصحاب جمع صحب بالكسر مخفف صاحب كفر وأنمار أو جمع صحب بالسكون كنهر وأنهار والأصحاب عام يطلق على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيره والصحابة في الاصل مصدر خاص من الأصحاب وبغلبة الاستعمال في أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام صارت كالعلم لهم ولهذا ينسب الصحابي اليها بخلاف الأصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول الله صلى الله عليه وسلم ولو ساعة هذا عند جمهور أهل الحديث وقيل من طالت صحبته وقيل من روى عنه فخرج كثير منهم لان أهل الرؤية عند وفاته صلى الله عليه وسلم كانوا مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا والرواة ومن طالت صحبته قليلون أقلون * (الذينهم) أي الآل والأصحاب * (مقدمات الدين) أي مقتدو الأمة في الدين كمقدمة الجيش لسائره فعلى الأمة أن يقتدوا بهم ويختاروا سيرهم ويسلكوا على سننهم لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق الآل انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فاستمسكوا بهما وفي شأن الاصحاب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أو يراد معناه الاصطلاحي وفيه رعاية لبراعة الاستهلال فالمراد ان الآل والاصحاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لان ماثبت به أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث انما وصلت الينا بروايتهم *(وحجج الهداية) الحجج جمع حجة من حج يحج اذا غلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله والارواح في إعلاء كلمة الله تعالى عند حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده حتى صار الحق ظاهرا كالشمس في نصف النهار أو يراد معناها الاصطلاحي يعني ان الآل والاصحاب موصلون الناس لو اتبعوا لهم بخلوص القلب ورسوخ الاعتقاد الى الصراط المستقيم والهداية تحقق المعنيين *(واليقين) يعني لهم ظهر اليقين وانعدم الشك والريب أو موصلون الناس الى مرتبة اليقين لان الناس اذا اطلعوا على سيرهم الجميلة واخلاقهم الجيدة يحصل لهم الايقان بالله ورسوله . واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى لان اليقين علم بزوال الشك وعلم الباري سبحانه وتعالى لا يحتمل الشك *(أما) أصله مهما يكن من شيء حذفت الهاء وأدغمت الميم في الميم وأدخل همزة الوصل لابتداء السكون فصار أما وفي القاموس أما حرف شرط وللتفصيل وهو غالب أحوالها *(بعد) مبني على الضم والضمير المضاف اليه محذوف معناه بعد الحمد والصلاة *(فهذه) أي الحاضر في الذهن من الالفاظ والمعاني وغيرهما من المعاني المحتملة المشهورة *(رسالة) أي فوائد مرسلة الى من يطلبها *(في صناعة الميزان) أي علم المنطق الصناعة كالكتابة في اللغة حرفة الصانع وعمله الصنعة وفي عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل أولا والاول هو المسمى بالصناعة في عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن في تحصيل المطالب ان طابقت قوانينه فصحيحة والا ففاسدة *(سميتها) أي الرسالة وهذه التسمية من قبيل أعلام الاجناس كما هو التحقيق عند البعض لان التعين معتبر فيها ولا يختلف باختلاف الحال فعلم انه غير التعين الشخصي فصار موضوعا للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة في الذهن وهذا هو علم الجنس *(بسلم العلوم) في القاموس السلم كسكر المرقاة وهي الدرجة فهذه الرسالة مرقاة العلوم لانها وسيلة الى ارتفاع مدارج العلوم كما ان المرقاة وسيلة الى ارتفاع مدارج السطوح للبيوت *(اللهم اجعله) أي السلم *(بين المتون) جمع متن في القاموس متن ككرم صلب فالمتن ما يكون صلبا صعبا محتاجا الى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين

المتون المصنفة فى الشهرة (كالشمس بين النجوم) فان الشمس اذا طلعت اضمحلت النجوم ولا تكون مشهودة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء الفحول أكبوا عليه وشرحوا له شروحا حتى صار متداولا بين الطلاب فى المدارس ومشهورا معروفا وصار غيره من المتون مختفية كاسدة عند واجده ونسيا منسيا ﴿مقدمة﴾ وهى ان قرئ بفتح الدال على صيغة المفعول من قدم المتعدى كما هو الظاهر فلا حاجة الى التكلف فى اللفظ والمعنى لكن ذكر صاحب الكشاف فى الفائق ان المقدمة بفتح الدال قول باطل وان قرئ بالكسر على صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح الا بالتكلف لان معناه الحقيق ما يقدم غيره على نفسه وههنا مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود فيتكلف فى اللفظ و يقال ان اللفظ وان كان من باب التفعيل المتعدى لكنه قد يكون بمعنى اللازم فهى مشتقة من قدم اللازم بمعنى تقدم مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع على الاضافة وهى الجماعة التى تتقدم الجيش والمناسبة بينهما ان مقدمة الجيش تكون سابقة عليه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل المقاصد وانما قلنا بالاشتقاق من قدم اللازم و بالمأخوذية من مقدمة الجيش لان استعمال المشتق منه فى معنى لا يكفى فى أخذ المشتق من هذا المعنى ما لم يرد استعمال المشتق فى هذا المعنى وقد استعمل المقدمة فى مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضعى بخلاف معنى التقدم فتأمل أو يتكلف فى المعنى و يقال إن تلك الالفاظ تقدم معانيها فى الادراك بأن يدرك المعانى أولا ثم يتلفظ بالالفاظ و ينتقل منها الى معانيها المدركة أو تلك المعانى تقدم الالفاظ فى التلفظ لانها تتلفظ أولا ثم ينتقل الى المعانى أو يقال بأن تلك الامور مقدمة لعالمها على جاهلها ومقدمة الكتاب هى ما يذكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهى تحتمل ما يحتمله الكتاب من السبعة الالفاظ والمعانى والنقوش والمركب من الاثنين أو الثلاثة لكن احتمال النقوش ساقط لانها غير مقصودة فى تدوين الكتاب فبقى الاحتمالات الثلاث من السبعة وهى الالفاظ وحدها أو المعانى أو المركب منهما ومن زعم انحصارها فى الالفاظ فقد غلط لانه كما لا ينحصر الكتاب فى الالفاظ لا تنحصر المقدمة فيهما ومن اقتصر عليها نظر الى ما هو الاظهر من الكتاب ولا يتوهم ان المعانى لا تتصف بالذكر فلا يصدق عليها تعريف المقدمة فانحصر فى الالفاظ لان المعانى والالفاظ يوصفان بالذكر وان الارتباط والنفع إنما هما صفتان للمعنى حقيقة دون اللفظ وما ذكر البعض فى تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يقتضى الانحصار أيضا فى الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظى يطلق على الكلام النفسى أيضا فان قلت لو لم تنحصر مقدمة الكتاب فى الالفاظ يلزم عدم الفرق بين مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حينئذ يكونان عبارة عن المعاني مع انهم يفرقون بينهما . قلت يفرق بينهما بأن نفس المعاني مقدمة الكتاب وادراكها مقدمة العلم فمقدمة العلم مايتوقف عليه الشروع في العلم كمعرفة الحد والغاية والموضوع فاذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها أو مع المعاني فالتغاير بينهما بحسب المفهوم بأن مفهوم الاول مايذكر قبل المقاصد ومفهوم الثاني مايتوقف عليه الشروع أيضا في العلم وبحسب المصداق بأن مصداق الاول إما الالفاظ فقط أو مع المعاني ومصداق الثاني انما هو المعاني فقط وأما اذا كانت عبارة عن المعاني كمقدمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لابحسب المصداق لان العلم والمعلوم متحدان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار لايقال ان معنى التوقف على الشيء عدم امكان الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بصيرة فكيف التوقف عليها الا انا نقول انه مقيد بوجه البصيرة أو يراد بالتوقف ترتب الشيء على الشيء وتصحيح دخول الفاء عليه فيقال في الامور الثلاثة انها تعرف أولا فيشرع في العلوم أو أخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع بالمقاصد ولا شك انهما يوجدان في الامور الثلاثة . فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني الحد والغاية والموضوع كما مر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب في بيان الحد والغاية والموضوع للزوم ظرفية الشيء لنفسه واتحاد المبين والمبين . قلنا مقدمة الكتاب هي المعاني المخصوصة المعبر عنها بالالفاظ المخصوصة لا المعاني مطلقا فالمبين اسم الفاعل هو الاول والمبين اسم المفعول هو الثاني والاول مقدمة الكتاب وادراك الثاني مقدمة العلم هذا تحقيق مايراد بالمقدمة التي تورد في أوائل الكتب وأما في القياس والحجة فلها معان أخر وهي مايتوقف عليه صحة الدليل كايجاب الصغرى والقضية التي جعلت جزء قياس أو حجة . فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم موقوفا عليها ولا للمسائل المنطقية ارتباط بها فاوجه ذكرها في المقدمة . قلت الغرض من تدوين العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطة بالمسائل المنطقية فلذا أوردها في المقدمة وأما من قال ان المقدمة مايذكر قبل المقاصد فلا مناقشة في جعلها من المقدمة فافهم * (العلم التصور) في الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفهم بتعريف واحد فصار معناهما واحدا وما زعم البعض من انه تعريف لفظي لايساعده مابعده ويحتمل أن يكون تنبيها على كون المقسم علما حصوليا وانما ابتدأ بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستلزمة لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم بأقسامه لانه مالم يعلم ان العلم بديهي ونظري والنظري يحتاج في تحصيله الى الفكر والفكر قد يقع فيه خطأ فلابد من عاصم فكيف يعلم أن غاية

المنطق هي العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم وأقسامه * (وهو) الضمير راجع إما الى التصور كما هو الظاهر لقربه أو الى العلم واذا كانا مترادفين فتعريف أحدهما بعينه تعريف الآخر * (الحاضر عند المدرك) أي الموجود عند من قام به الادراك سواء كان بالحضور أو بالحصول بالارتسام فيه أوفى آلاته فيشمل جميع أقسام العلم من الحصولي والحضوري والواجب والممكن والجزئي والكلي وجميع انحائه من العلم بالكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب في العلم من ارتسام صور الجزئيات في الآلات أوفى النفس ومايدركها النفس والحواس وفيه اشارة الى ان العلم وجودي لاعدمي كما ذهب اليه القائلون بالازالة لأن الضرورة شاهدة على ان وقت الانكشاف يحصل شيء لم يكن قبل فينا لاانه يزول عنا شيء وهذا هو وجه اختياره بهذا التعريف وعدوله عن التعريف المشهور . فان قلت الترادف بين العلم والتصور كما يفهم من عبارة المصنف يدل على كون التصور عاما شاملا لجميع مايشمله العلم مع ان التصور ليس الامن أقسام الحصولي . قلت المراد من العلم ههنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبديهي والنظري وهو ليس الا الحصولي فالتصور مرادف له وتعميم التعريف وتقسيم العام الى القسمين وان كانا قسمين لبعض أقسامه أنسب بقواعد الفن لا يقال ان المقسم ما يكون مشتركا بين الأقسام وهو لا يكون الا عاما فاذا انحصر في التصور والتصديق أو البديهي والنظري فانحصاره يقتضي انحصار جميع أقسامه فيهما مع ان الحضوري والقديم ليسا كذلك لانا نقول مورد القسمة مطلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض الافراد الى مطلق الطبيعة فانحصار الطبيعة في القسمين باعتبار بعض الافراد لا يستلزم انحصار جميع الافراد فيهما ولا يلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتبار فرد آخر في الطبيعة اجتماع النقيضين لانهما من جهتين لامن جهة واحدة أو يقال بأنه لابد من العموم في المقسم الحقيقي والمقسم للقسمين حقيقة انما هو نوع من أنواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جميع افراده الى القسمين والمشترك بين جميع أقسام العلم ليس مقسما للتصور والتصديق حقيقة بل هو مقسم للقسمين اللذين هما الحضوري والحصولي ومنحصر فيهما فافهم فانه دقيق * (والحق انه) أي العلم * (من أجلى) أي أظهر * (البديهيات) لايخفى بداهته على أحد وليست محتاجة الى التنبيه إذ لاخفاء في ذاته والتنبيه يزيل الخفاء بل يعجز العقول عن ادراك كنهه كما ان المحسوس قد يكون ظاهرا غاية الظهور حتى يعجز البصر عن تمام ابصاره كالشمس كذلك في المعقول يجوز ان يكون ظاهرا عند العقل ويعجز العقل عن تمام ادراكه قال في الحاشية اعلم ان في العلم ثلاثة مذاهب . قال الامام الرازي انه بديهي وحده محال وقال

الامام الغزالى انه نظرى وادراك حقيقته عسير والجمهور قائلون بخلافه اهـ حاصله ان
الامام الرازى ذهب الى بديهية العلم وقال تحديده محال لأن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم
بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر والغزالى ذهب الى نظريته
وقال تحديده عسير وطريق معرفته بالقسمة والمثال وأما تحديد العلم بعبارة جامعة محررة للجنس
والفصل الذاتيين فذلك متعسر فى أكثر الأشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر فى العقلية لتشابه
الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجمهور الحكماء وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته
وعدم تعسر تحديده لانهم ذكروا له تعريفات كثيرة . فان قلت ان علم العلم علم حضورى
والبديهة من أقسام الحصولى فكيف يقال ان العلم من أجلى البديهيات لانه ليس ببديهى فضلا
عن كونه أجلاه . قلت إن علم ماهو فى مرتبة العلم وهو مرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية
علم حضورى لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى بخلاف علم ماهية العلم فانه حصولى
لتعلقه بالماهية الكلية الحاصلة فى الذهن فافهم * (كالنور والسرور) قال فى الحاشية الاول
من الحسيات والثانى من الوجدانيات ولظاهر التنظير ويمكن ان يجعل إشارة الى ماهو
المشهور فى مثل هذا المقام ويقال المعنى كالعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص بديهى
وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا
والخاص مدركا بالكنه ولى من عند نفسى طريق ذوقى لدفع هذين المنعين ولكن خوف
المجادلين لا يرخص ذكره اهـ توضيحه ان النور من الأمور المحسوسة والسرور من الأمور
المعقولة لانه كيفية عارضة للنفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور تنظير للعلم والتنظير
على ما يستنبط من كلامهم تشبيه أمر فى الحكم بأمر آخر مغاير له وايضاحه بذلك كتشبيه
العلم المطلق بذات النور والسرور فى حكم البديهة يعنى كما ان النور والسرور بديهيان
كذلك العلم المطلق بديهى وهذا انما يصح اذا كان البديهة والنظرية صفتين للعلوم والا كيف
يكون ذات النور والسرور متصفين بالبديهة ويحتمل التمثيل بان يقال العلم المطلق بديهى
كهذين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور لفظ العلم فيصح أيضا على تقدير عدم
كونهما صفتين للعلوم لكن لا يساعده الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير تكون دعوى بديهة
العلم المطلق بغير دليل ولا يتم الا بدعوى بديهة بديهته والى الثانى أشار المصنف بقوله فى الحاشية
ويمكن اهـ أى ويمكن أن يكون هذا القول اشارة الى ماهو المشهور من انه تمثيل وهو ايراد أمر
جزئى لايضاح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان المنظر لا يكون من افراد المنظر له وفى
التمثيل يكون الممثل من افراد الممثل له وداخلا تحته فحينئذ لا بد من تقدير المضاف قبل النور

والسرور ليكونا من افراد العلم المطلق وحينئذ تكون دعوى البديهة مع الدليل بأن كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهي وبديهة الخاص تستلزم بديهة العام فالعلم المطلق أيضا يكون بديهيا وهو المقصود و يرد عليه ان بديهة الخاص تستلزم بديهة العام اذا كان الخاص متصورا بالكنه والعام ذاتياله وكلاهما ممنوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوقي لخوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره قيل في الطريق الذوقي ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولا شك ان المطلق جزء له ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصوره الذي هو عبارة عن تصور اجزائه بديهيا كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديهيا فالمطلق حينئذ صار ذاتيا للمقيد والمقيد متصورا بالكنه فتكون بديهته مستلزمة لبديهته وهو المطلوب وللمجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئي يتعلق بشيء مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصلا في ضمن المقيد لكن لا يلزم تصوره لانا نفتقر في تصوره الى لحاظ مستأنف والقول بان الطريق الذوقي هو الاحالة الى البديهة يأباه كلام المصنف فافهم وههنا طريق ذوقي آخر لا يحوم حوله خوف ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنا وهو ان العلم أمر انتزاعي وافراده حصصية وهي عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ولا شك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصته وحقيقة الحصة انتزاعية حاصلة في الذهن وكنه الانتزاعي ليس الا ما هو حاصل منه في الذهن فصار العام ذاتيا والخاص متصورا بالكنه ولا شك في بداهة مفهوم المقيد فبديهته تستلزم بداهة المطلق العام والمنعان هنا مكابرة كما لا يخفى على من له ذهن ثاقب فان قلت إن تصور المطلق في ضمن المقيد بوجه إجمالي كاف وبهذا القدر لا يحصل تصور المطلق بالكنه إذ هو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة لملاحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضروري في ضمن تصور المقيد فلا يورث بديهته بداهة حقيقة العلم بالكنه وهي المقصود . قلت لا شك في بديهة العلم المطلق بكنهه إذ تصور كنه المقيد بدون تصور مطلقه بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصوره بالكنه بالمعنى الاصطلاحي وليس الكلام هنا فيه فتأمل * (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلى البديهيات والبديهي يكون معلوما ظاهرا فلم اختلفوا فيه فأجاب بأن العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن بديهي واما تنقيح انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم أو ان حقيقته ماهي عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبارين فلا تدافع بين كلامي المصنف فمن قال ان العلم بديهي أراد به المعنى المصدري وذهب

الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظريته أراد المصداق ومنشأ انتزاع هذا المعنى وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة الكيف وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه من مقولة الانفعال ولا شك ان جميع هذه المعانى توجد فى الصورة الحاصلة فهذا منشأ اختلافهم والحق هو الاول لأن العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والاخيران لا يتصفان بهما وانكشاف الشئ لا يكون الا بكيفية حاصلة فى الذهن وليس العلم الا منشأ الانكشاف فافهم * (ان كان) أى ذلك العلم * (اذعانا) أى اعتقادا * (للنسبة خبرية) أى اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية أو سلبية حملية كانت أو شرطية اتصالية أو انفصالية * (فتصديق وحكم) هذا الكلام يدل على اتحاد التصديق والحكم وكونه عينه كما قال فى الحاشية خلافا للامام الرازى فان الحكم عنده جزء من التصديق لان التصديق عبارة عنده عن مجموع الادراكات الثلاث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء لانه موافق لغرض الفن والاعتقاد ان بلغ الى حد لا يبقى احتمال النقيض فهو جزم وان لم يبلغ الى الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فهو ظن وادراك المرجوح وهم وهو قسم من التصور كما ستقف عن قريب ومع بلوغ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو جهل مركب وان طابقه فاما ان لا يزول بمزيل فهو يقين وان زال فهو تقليد وقد يقال الجزم اما أن تعتبر مطابقته للخارج أولا تعتبر فان اعتبرت فاما أن يكون مطابقا أولا يكون والاول إما ان يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أولا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين وبه تجتمع فيه ثلاثة أشياء الجزم والمطابقة والثبات وان أمكن فهو الجزم المطابق غير الثابت والثانى أى الجزم الغير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوه إما عن الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما تعتبر فيه مطابقة الخارج الى اليقين والظن وأما ما لا يعتبر فيه فان كان لا يخلو عن أحد الطرفين فاما ان يقارن تسليما أو إنكارا فالاول ينقسم الى مسلم عام إما مطلق يسلمه الجمهور أو محدود تسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص معلم أو متعلم أو منازع والثانى يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم وتبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفى وان كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلزمه المجيب الجدلى عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقده كقوله لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى أوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعا باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل وقد يعرى التسليم عن الوضع فى مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات أو الوضع عن التسليم فى مثل ما يوضع فى

بعض الاقيسة الخلفية ورىما يطلق الوضع باعتبار أعم من ذلك فيقال لكل رأى يقول به القائل أو يفرض به الفارض وبهذا الاعتبار يكون أعم من التسليم وغيره وعند البعض الوضع مايسلمه الجمهور والتسليم مايسلمه شخص واحد وهذا ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة أربعة علمي وظني ووضعي وتسليمي لاغير ومبدأ البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية وأما الشعرى فلا تدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز هذا وماقيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الاذعان والاذعان من الكيفيات العارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف قسما من الادراك فأجاب بعضهم عنه بأنه تسامح والانسب على هذا التقدير ان يقال العلم اما تصور أو تصور معه تصديق كما قال بعضهم الا انه جرى على مااشتهر بين أفواه القوم وقال الاستاذ قدس سره في شرحه إن الاذعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتياز والانكشاف التام للذهن لا يكون الا في الاذعان وهو أقوى مراتب الكشف الا أن يقال العلم عندهم بمعنى الصورة الحاصلة والاذعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجريدها عن المادة تجريدا تاما أو ناقصا والاذعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها *(والا) أى وان لم يكن اذعانا للنسبة الخبرية بأن لاتكون هناك النسبة أصلا كما هو في الاطراف أو تكون النسبة غير خبرية فابلة للاذعان كالنسبة التقييدية والانشائية أو تكون النسبة خبرية قابلة له لكن لا يتعلق الاذعان بها كما في التخيل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه أشار بقوله *(فتصور ساذج) معرب سادة وانما سمى به لكونه خاليا عن الاذعان فالشك تصور وان كان يتعلق بالقضية مايقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها و يكون جانبا النسبة متساويين فشك وان كان أحد الجانبين راجحا والآخر مرجوحا فجانب المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم من التصديق كما عرفت والتكذيب عند من قال تكذيب النسبة الايجابية هو بعينه تصديق النسبة السلبية داخل في التصديق وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل والتخيل والتوهم أقسام التصور تتعلق بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفا بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل هو ادراك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان كليا أو جزئيا *(وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متباينان) أى ماهيتان مختلفتان لا

تصدق إحداهما على الأخرى وليس بينهما تباين بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسمان
*(من الادراك) وهو جنس لهما ويصدق عليهما فعلم من هذا ان التصديق عند المصنف نوع
من الادراك لا كيفية عارضة بعد الادراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح فى عد التصديق
من العلم عند المصنف ولفظ الادراك فى الاصطلاح يطلق على معنيين الاول الصورة الحاضرة
من الشئ عند المدرك أعم من أن يكون مجردا أو ماديا جزئيا أو كليا جوهرا أو عرضا حاضرا
أو غائبا حاصلا فى ذات المدرك أو فى الآلة وهذا المعنى مرادف للعلم الذى فسره المصنف
وشامل لجميع أنواع العلم وانحائه والثانى التعقل المعبر عنه بالصورة الحاصلة من الشئ عند
العقل وهو أخص من العلم المفسر بالمعنى الاول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الاحساس
فقط وهو أخص من العلم بالمعنى الثانى لكن هذا المعنى والعلم بالمعنى الثانى مندرجان تحت
المعنى الاول للادراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الادراك المسمى بالعلم هذا اذا
تعلق قوله من الادراك بقوله نوعان واما اذا تعلق بقوله متباينان فمعناه ان التصور والتصديق
نوعان متباينان من جهة الادراك يعنى ان التصور ادراك والتصديق ليس بادراك بل كيفية
عارضة بعد الادراك فحينئذ يكون مذهب المصنف موافقا لمذهب المحققين ويكون اطلاق العلم
عليه مسامحة وليس فيه نص على كون التصديق ادراكا لاحتمال تعلق قوله من الادراك بقوله
متباينان ويؤيده أولوية التعلق بالقريب فافهم *(ضرورة) أى الحكم بالتباين النوعى بين
التصور والتصديق ضرورى لا يحتاج الى الدليل وانما أدعى الضرورة لان ما استدلوا به
عليه غير تام وهو ان لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متنافية للوازم الآخر لان
من لوازم التصور التعلق بكل شئ وليس التصديق كذلك فتنافى اللوازم يدل على تنافى
الملزومات والا يلزم اجتماع المتنافيين فى ذات واحدة ووجه عدم تمامه ان اختلاف اللوازم
مطلقا لا يدل على اختلاف ماهيات الملزومات لان السواد من لوازم الحبشى والبياض من
لوازم الرومى مع ان ماهيتهما وهى الانسان واحدة نعم اذا كانت لوازم الماهية مختلفة فحينئذ لا
محالة تدل على اختلاف الملزومات وكونهما من لوازم الماهية فى حيز الخفاء لا بد له من دليل لجواز
أن يكون من لوازم الصنف ولوازم الوجود وقد يستدل بأن أقسام التصديق من الظن والجزم
وغيرهما مختلفة بحسب النوع لان الاشد والاضعف متخالفان بالنوع فالتصور والتصديق أولى
بأن يكون أحدهما مباينا للآخر ويرد عليه المنع بأنا لا نسلم تخالف الاشد والاضعف بحسب
النوع بل يدل الدليل على خلافه لأن الحركة الكيفية يكون البعض منها أشد وبعضها أضعف
فلو كانا متخالفين نوعا يلزم تركيب الحقيقة الواحدة المحصلة وهى الحركة من أمور متباينة بالذات

هذا خلف وبالجملة لا تتم هذه الدعوى الا بدعوى الضرورة فيها او في مقدمات دليلها فيرجع الى الضرورة فلا فائدة في الاستدلال فافهم *(نعم لاحجر) أي لا امتناع (في التصور) أي في تعلقه *(فيتعلق بكل شيء) من نفسه ونقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عسى أن يتوهم ان التصور والتصديق اذا كانا متباينين بالذات فلا يتعلق أحدهما بالآخر وجه الدفع ان التباين الذاتي لا ينافي التعلق فالتصور متعلق بنفسه وبنقيضه وهو اللاتصور وبمقابله وهو التصديق لان مفهوم كل منهما يحصل في الذهن وهذا هو التصور . فان قلت ان الواجب تعالى لا يتصور كما علمت فكيف يتعلق التصور بكل شيء . قلت ليس المراد تعلقه بجميع انحائه بكل شيء بل المراد تعلقه بكل شيء بنحو من انحائه فالواجب وان كان تصوره بالكنه ممتنعا لكنه متصور بالوجه فيتعلق التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا ان المصنف اختار مذهب الاوائل والمحققين من المتأخرين من ان التغاير بين التصور والتصديق بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو مذهب البعض قال في الحاشية خلافا للمتأخرين فان الحكم أي الوقوع لا يتعلق به الا الحكم أي التصديق وسيأتي في بحث التصديقات *(وههنا) أي في مقام بيان التباين والتعلق *(شك مشهور) بين القوم *(وهو) أي الشك (ان العلم والمعلوم متحدان بالذات) أي ماهيتهما واحدة وانما الفرق بينهما بالاعتبار *(فاذا تصورنا التصديق فهما) أي التصور والتصديق (واحد) لكون أحدهما علما والآخر معلوما *(وقد قلتم) فيما مر *(انهما) أي التصور والتصديق *(متخالفان حقيقة) لانكم قلتم انهما نوعان متباينان فحاصل الاشكال أن العلم والمعلوم متحدان بالذات واذا تصورنا التصديق صار التصور علما والتصديق معلوما فيلزم كونهما متحدين لما مر من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفان فيلزم اجتماع المتنافيين الاتحاد والتخالف في شيء واحد وهو محال قال في الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول الأولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شيء ثم اعلم انه قد تقررت الشبهة باعتبار نفس التصديق وحده وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية يمتنع تصورها وحدها وانما يجوز بعد ضم ضميمة اليها فتدبر وقد تقرر الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد ههنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجزئ الجواب المذكور عن التقرير الاول ههنا فان النسبة المشكوكة يتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا

شيء واحد بالضرورة هذا اه قوله مدار هذه الشبهة أي مبناها تسليم هذه المقدمات الثلاث لانه
لو لم تسلم واحدة منها لم يرد الاشكال كما هو الظاهر قوله تلقاها أي أخذ هذه المقدمات المحققون
بالقبول ولم يقدحوا في شيء منها قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بان يقال اذا
تصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالتصور وكنه التصديق يكونان متحدين
بالمقدمة الاولى وقد قلتم انهما متباينان بالمقدمة الثانية قوله وحينئذ فالجواب أي حين تقرر
الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه
تعلقه بكل شيء بجميع انحائه بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق
باعتبار وجهه ورسمه ويمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فحينئذ بالمقدمة الاولى
لا يلزم الا الاتحاد أي اتحاد التصور مع وجه التصديق ويجوز ان يكون متحدا مع وجهه
ومتباينا بحقيقته فلا يلزم المنافاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المنافاة وهو ممتنع
قوله الا ترى الخ تأييد للامتناع حاصله ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنه
وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية لا تتصور وحدها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورها
بعد ضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم
المتعلق بالتصديق علم حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري والكيفية
الاذعانية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم الحصولي فكيف
يتعلق به فتأمل قوله فقد يرد اشارة الى ان تصور كنه التصديق وان كان ممتنعا لكن لو فرض
تصوره يلزم الاتحاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين
المتنافيتين الأولى لو فرض تصور كنه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون أحدهما علما والآخر
معلوما وهما متحدان والثانية لو فرض تصور كنه التصديق يلزم التغاير بينهما لأنه قد ثبت انهما
مختلفان بالحقيقة ، ولو قيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما ، قلنا صدق المقدم ليس
بضروري في الشرطية ولك ان تقول ان التنافي بين تالي الشرطيتين لا يستلزم التنافي بينهما
لجواز ان يكون المقدم محالا مستلزما للنقيضين قوله وقد تقرر الى آخره أي تقرر الاشكال
المذكور باعتبار ما تعلق به التصديق أي القضية وهذا هو المراد ههنا والحل الذي ذكره
المصنف بقوله وحله مبني على هذا التقرير ولا يجزئ الجواب المذكور في المتن عن تقرير الشبهة
باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة الادراكية المغايرة
للمعلوم وفي صورة الاذعان ليست حالة ادراكية مغايرة للاذعان بل هي عينه فلا ينفع هذا
الجواب ولك ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الاذعان وعند تصور التصديق

يكون حالة ادراكية تصورية فما المانع بالتغاير النوعي بين التصديق وهذه الحالة التصورية فالجواب جار في كل من التقريرين والتخصيص بالثاني تحكم والاعتذار بأن مراد المصنف جريان الحل المذكور بحيث لا يندفع أصل الشبهة الا به لا بالجواب المذكور انما يتجه على تقدير أخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساعده كلام المصنف بل آب عنه لانه قال وعليه بناء الحل المذكور ولا يجري الجواب على التقرير المذكور . قوله فان النسبة المشكوكة الخ اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكة هي القضية يتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشيء واحد وصار كل منهما عالما بهذا الشيء ومتحدا معه ومتحد المتحد يكون متحدا فيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله) أي حل الاشكال والحل هو ما يقصد به ان ماذكر فيه غلط ومنشأه سوء الفهم ولولا هذا لما وقع فيه ذلك الغلط وبينه وبين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث أنه لا يقصد به طلب الدليل بخلاف المنع ولهذا يذكر في مقابلة المنع (على ما تفردت به) أي اوردت هذا الحل انا لا غيري . فان قلت قد أورد السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية والعلامة القوشجي أيضا ذهب اليه فكيف يتفرد به المصنف . قلت المراد بالتفرد التفرد في هذا البيان لا في القول بالحالة الادراكية فان العلامة القوشجي وان قال بالحالة الادراكية لكن لم يقل بالصورة الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد قائل بحمل هذه الحالة على الصورة والمصنف لم يتعرض له أو يقال لعدم شهرة هذا الكتاب في زمان المصنف لم يتيسر له الرجوع اليه فكأنه هو المستخرج بهذا التحقيق (ان العلم في مسئلة الاتحاد) أي في مبحث يقولون فيه ان العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى الصورة العلمية) أي الصورة الحاصلة في الذهن (فانها) أي هذه الصورة (من حيث الحصول في الذهن) مع قطع النظر عن اكتنافها بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) أي الاكتناف بالعوارض الذهنية (علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لانهما عبارتان عن الصورة الحاصلة ومتغايران بالاعتبار فباعتبار الحصول معلوم وباعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم بعد التفتيش) من نفسك والرجوع الى الوجدان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف وعلم الملائم يوجب السرور والمنافر يوجب النفور وهذه اللوازم لا تكون منشأ للمفهوم الانتزاعي بل منشأه واللوازم متحدة بالذات فلابد من اتحاد الملزومات والصورة الحاصلة تابعة لمعلوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف تكون هذه اللوازم لها فعلم ان العلم كيفية قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازمات مستندة اليها

تسلم ان تلك الصورة) العلمية (انما صارت علما) بحيث يطلقون عليها العلم كما هو المشهور (لأن (الحالة الادراكية) أى الكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة فى الذهن (قد خالطت) أى تلك الحالة (بوجودها الانطباعى) أى وجود الحالة المنطبعة فى الذهن خلطا بالصورة فيه بحيث يكون وجودهما وجودا واحدا (خلطا رابطيا اتحاديا) أى موجبا للارتباط والاتحاد فى الجملة (كالحالة الذوقية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة الذائقة (بالمذوقات) أى أنواع الطعوم حين حصولها فى الذائقة (فصارت) أى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة السامعة (بالمسموعات) أى الأصوات حين حصولها فى السامعة (وهكذا) أى مثل الذوقية والسمعية حالات أخر كالحالة الشمية بالمشمومات وهى الروائح واللمسية بالملموسات وغير ذلك (فتلك الحالة) أى الادراكية (تنقسم الى التصور والتصديق) وهى مورد القسمة بالذات والصورة انما هى بالعرض لاختلاطها بها (فتغايرهما) أى الحالة التصورية والتصديقية (كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة) كزيد مثلا (المتباينين) المتغايرين (بحسب حقيقتهما) أى حقيقة النوم واليقظة فان حقيقة النوم مغايرة لحقيقة اليقظة وان كانتا عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المعروض اتحاد العوارض (فتذكر) فى هذا المقام تحقيق توضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاد بين العلم والمعلوم لا يتصور الا على هذا التقدير والتحقيق ان العلم هو الحالة الادراكية التى توجد بعد الصورة الحاصلة وهى منشأ الانكشاف وهى العلم حقيقة وهى ليست بمتحدة مع معلومها وهى المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست متحدة مع المتصور ولا التصديقية مع المصدق به ليلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكنهما متباينان بحسب حقيقتهما قال فى الحاشية أجاب بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بعلم المتصورات وأنت تعلم ان ذلك بعد تسليم ان المقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحكم لا مساغ له فى القواعد العقلية اهـ حاصل ما أجاب به البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى العلم التصورى ولا يكون فى التصديقى فالتصديق لا يكون متحدا مع المصدق به ليلزم من اتحاده معه اتحاده مع التصور فاعترض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هو الصورة الحاصلة فالقول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصورى دعوى بلا دليل لانهما فى كونهما صورة حاصلة سيان فما الخصص على ان قواعد المنطق أعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية وربما

أجاب به المصنف اندفع الاشكال بان العلم من مقولة الكيف وحصول الأشياء بأنفسها فاذا حصلت صورة الجوهر مثلا فى الذهن تكون جوهرا وهى علم والعلم كيف فيلزم كون الشئ الواحد داخلا تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف وأما الصورة الحاصلة فهى تابعة لمعلومها وليست من مقولة الكيف الا اذا كان معلومها منها . فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة فى الذهن مثلا وصادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة أيضا وهو جنس عام لما تحته فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وأيضا يلزم كون الصورة عالمة لان العالم ما قام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية وهى قائمة بالصورة والصورة متصفة بها فصارت عالمة وهذا كما ترى . قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لا فى الصورة و بهذا الوجود القائم قد خالطت بالصورة وليس هذا الخلط خلطا انضماميا ليلزم قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عالمة بل منتزعة من الصورة ومتحدة معها فى الوجود قائمة بالذهن والعالم ما قام به العلم فالنفس عالمة لقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولا ذاتية لها والا لما وجدت فى الخارج معراة عنها بل من الأعراض التى لا عروض لها الا فى الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتى وصدق الحالة على الصورة صدق عرضى فجهتا الصدق مختلفتان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتى فلا يلزم كونها من مقولة الكيف لانها ذاتية لما تحتها فافهم لا يقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف تكون كيفا لانه انما يدخل تحته ما كان حقيقة متأصلة لانا نقول كونها انتزاعية لا ينافى الكيفية كالكيفيات المنتزعة فى الكميات وانما ينافيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك . فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لا بالصورة فلا تكون محمولة عليها ولا تكون عرضا لها فكيف يقال انها تصدق على الأشياء الحاصلة فى الذهن صدقا عرضيا وحملها عليها من قبيل حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الأذكياء . قلت يكفى للحمل علاقة الحلول سواء كان أحدهما حالا فى الآخر أو كلاهما حالان فى ثالث وهنا الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا القدر يكفى لحمل أحدهما على الآخر كما فى الضاحك والمتعجب فانهما قائمان بالانسان و يحمل أحدهما على الآخر هذا ما قال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين ورضى به الاستاذ فى مصنفاته ومن ذهب الى ما اشتهر من ان الحمل هو اتحاد المتغايرين بنحو فى الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهى قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام أحد المتحدين يوجب قيام المتحد الآخر وأجاب عن لزوم كون الصورة عالمة بان من موجبات حمل المشتق

قيام المبدء لا حله واتحاده وهنا كلام طويل تفصيله خلاف ما عهدت على نفسي من الاختصار فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشي الأعلام والحق ان الجواب عن هذه الشبهة على تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيرها من المقدمات التي ذكرت في تقريراتها المختلفة من حصول الأشياء بأنفسها وكون المقولة جنسا عاليا لما تحتها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك صعب غاية الصعوبة وما أجاب به المصنف انما هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهي كون العلم والمعلوم متحدين بالذات اذ على تقدير تسليمها لا يمسه الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس الكل) أي المجموع (من كل) أي كل واحد (منهما) أي من التصور والتصديق (بديهيا) أي غير محتاج الى الفكر (والا) أي وان كان بديهيا (أنت) أي المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى الفكر مع انك محتاج في تحصيل كثير من الأشياء اليه هذا تمهيد لبيان الأمرين من الأمور الثلاثة المذكورة في المقدمة وهما بيان الحاجة و رسم المنطق لانه لما لم يكن جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا صار بعضها بديهيا و بعضها نظريا والنظري يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطأ فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق فعلم بيان الحاجة اليه وتعريفه . فان قلت هنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات بديهيا ولا جميعها نظريا والثاني انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا جميعها نظريا فلم جمعهما المصنف . قلت لما كان دليل المطلبين واحدا أوردهما في عبارة واحدة للاختصار والاحتمالات العقلية هنا تسعة الاول أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا والثاني أن يكون جميعهما نظريا والثالث أن تكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها نظريا و بعضها بديهيا والرابع أن تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديهيا و بعضها نظريا والخامس أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بعضها بديهيا و بعضها نظريا والسادس أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا و بعضها نظريا والسابع أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بتمامها بديهية والثامن أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بتمامها بديهية والتاسع أن يكون البعض من كل منهما بديهيا والبعض الآخر نظريا والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من الاشاعرة والى الثاني ذهب جهم بن صفوان الترمذي والى الثالث ذهب الامام الرازي والى الرابع ذهب الحكماء المتقدمون والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتهر الذاهب الى الاحتمالات الباقية (ولا نظريا) أي ليس جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة

النظرى معناه ليس نظريا يمتنع تحصيله بدون النظر قال فى الحاشية العلم المنقسم الى الضرورى والنظرى ما كان ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة البارى وقد صرح بذلك فى شرح المواقف ولهذا ما نقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده لا يتناول تصور حقيقة الواجب اهـ حاصله دفع توهم عسى أن يتوهم بان العلم المطلق اذا انقسم الى الضرورى والنظرى فيه لزم أن يكون علم حقيقة الواجب أيضا منهما مع انه ليس كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليهما هو العلم الذى يكون ممكن الحصول وحقيقة الواجب يمتنع حصولها كما تقرر فى موضعه فلا يلزم كونه ضروريا او نظريا وبهذا ظهر ان ما نقل عن الامام لا يتناوله لان مراده بداهة جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة للحصول فى الذهن فضلا عن البديهة وقال فى الحاشية الحق ان البديهية والنظرية من صفات العلم الحادث ومن ثمة جوزوا لصاحب القوة القدسية ان النظريات بأسرها تصير بديهية عنده فلا يرد ان شئ يكون نظريا عند شخص و بديهيا عند آخر فلا معنى للتوقف ووجه الدفع ان علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف أحدهما دون الآخر وقد يجاب بالتصرف فى معنى التوقف فتدبر اهـ اختلف فى ان المتصف بالبديهية والنظرية إما المعلوم و إما العلم فذهب البعض الى الاول واستدل عليه بأن ما يترتب على النظر و يحصل بتوسطه أولا و بالذات نفس الشئ من حيث هو هو لا الصورة العلمية والمصنف لما نظر الى أن المقصود بالفكر انما هو علم المعلومات لا نفسها من حيث هى هى فالمترتب على النظر والحاصل بواسطته انما يكون ما هو مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث كما هو الظاهر . قوله ومن ثمة اى من كون البداهة والنظرية صفتان للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية أى الذى تحصل له جميع المطالب بلا فكر ان النظريات بأسرها أى التى تحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية لحصولها له بلا نظر . قوله فلا يرد اشارة الى الايراد بأنه اذا كان الشئ نظريا عند زيد و بديهيا عند صاحب القوة القدسية فما وجه توقف النظرى على النظر لان معنى التوقف فى النظرى ما يمتنع حصوله بلا نظر مع أنه يحصل لصاحب القوة القدسية بدونه فلا يبقى النظرى الذى حصل لزيد بالنظر نظريا . قوله وجه الدفع جواب عن هذا الايراد وحاصله ان علم كل واحد من الفاقد وهو زيد مثلا وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الذى حصل لزيد بالنظر لا يحصل لصاحب القوة القدسية لغيره بل هو شخص آخر فما كان متوقفا على النظر وهو الشخصى الذى فى زيد بقى كما كان لانه ليس حاصلا بلا نظر . والحاصل لصاحب القوة بلا نظر شخص آخر وان كان معلومهما واحدا . قوله وقد يجاب الخ اشارة الى جواب آخر عن

الايراد المذكور بأن معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف عليه بل ما يكون مصححا لدخول الفاء و يقال انه بعده سواء وجد بغيره أم لا فالعلم الحاصل لصاحب القوة وان كان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما فى زيد فاقد القوة . والجواب الاول انما هو اذا كان البداهة والنظرية صفتين للعلم وأما اذا كانا صفتين للمعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجرى الجواب الاول فيه . قوله فتدبر اشارة الى أن أخذ التوقف بهذا المعنى خلاف المتعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو فى حيز الخفاء . فالجواب عند القائلين بكونهما صفتين للمعلوم ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر بأن يتوقف حصول فرد من أفراده على النظر والبديهى ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بأن لا يتوقف شئ من أفراده على النظر فالحاصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر فى الجملة لتوقف حصوله فى فرد وهو فاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالاشخاص والاوقات ولك ان تحول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف فى كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا فى كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الآن يستخرج من كلام القوم فافهم والحق فى الاختلاف الواقع بين كون البديهية والنظرية صفتين للمعلوم أو العلم ما حكم به الاستاذ قدس سره فى شرحه تلخيصه ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية وتوقف الطبيعة على العلة أمر مغاير لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبائع الكلية لان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتى تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهنى المكتسب فالطبيعة الكلية التى هى مرتبة المعلوم تكون مسبوقة بها وسابقة على الشخصية ولا تكون واسطة فى العروض للشخصية فى التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف فى الواسطة فى العروض لا يتعدد كجالس السفينة فان الحركة الواحدة تنسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وههنا تعدد وصف التوقف والترتب لان وجود الشخصية موقوف على الكلية والكلية على العلية فههنا واسطة فى الثبوت و ينسب التوقف الى المعلوم والعلم فالقول بكونهما صفتين للعلم وانحصارهما فيه كما قال المصنف باطل بل انما هو صفتان للمعلوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة فى العروض وللمعلوم فقط بلا واسطة مطلقا لان توقف المعلوم على النظر بالذات والعلم بعد توقف مرتبة الطبيعة التى هى مرتبة المعلوم بعدية بالذات فتحقق الواسطة فى الثبوت فى العلم لا فى المعلوم فافهم (والا) أى وان كان نظريا (لدار) أى يستلزم الدور (فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لأنه اذا توقف شئ مثلا على شئ وهو

ب مثلا صار ب الموقوف عليه مقدما على آ الموقوف واذا توقف ب على آ فصار آ مقدما على ب لكونه موقوفا عليه فحينئذ تقدم آ على آ بمرتبتين لانه تقدم على ب فكان ب مقدما على آ فصار آ مقدما على المقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه بمرتبتين (بل بمراتب غير متناهية) يعني يلزم على تقدير الدور تقدم الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية كما يلزم التقدم بمرتبتين (فان الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم على نفسه بمراتب غير متناهية تقريره ان آ اذا توقف على ب وب توقف على آ فلاشك ان آ توقف على نفس آ وتقدم عليها وههنا مقدمتان صادقتان . الاول ان نفس الشئ عينه . والثاني الموقوف عليه يغاير الموقوف فكل ما وجد في الواقع يجتمع مع هاتين المقدمتين الواقعتين فاذا وجد الدور في الواقع كان مجتمعا معهما واذا اجتمع فوجد في توقف آ على نفسه أمران متغايران آ ونفس آ بحكم المقدمة الثانية وليس نفس آ الا عينه بحكم المقدمة الاولى فحكم آ والنفس التي هي عينه يكون واحدا وما يتوقف عليه آ يتوقف عليه نفس آ أيضا فاذا توقف آ على ب فيتوقف نفس آ على ب أيضا ويتوقف ب على نفس آ فيلزم توقف نفس آ على نفسها وهي نفس آ فحصل ههنا أمران بحكم المقدمة الثانية نفس آ الموقوف ونفس نفس آ الموقوف عليه وهما متحدان بحكم المقدمة الأولى وهي ان نفس الشئ ليس الا عينه فنفس نفس آ يكون عين نفس آ ونفس آ عين آ فيكون نفس نفس آ أيضا عين آ لان متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس عين حكم آ و آ اذا كان موقوفا على ب فنفس النفس يكون أيضا موقوفا عليه فتوقف نفس نفس آ على ب وب على نفس نفس آ فصار نفس نفس آ موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس آ بثلاث مراتب ثم يقال نفس نفس نفس آ متحدة مع نفس النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع آ فحكم آ وحكم نفس نفس نفس آ واحد واذا صار آ موقوفا على ب يكون نفس نفس نفس آ أيضا موقوفا عليه و ب موقوف على نفس نفس نفس آ فصار نفس نفس النفس موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس النفس بأربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفا ونفس نفس نفس النفس بأربع مراتب موقوفا عليه ثم تجري المقدمة الاولى والثانية كما علمت فتخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا الى غير النهاية حتى تترتب نفوس غير متناهية وهذا هو التسلسل فالدور يستلزم التسلسل . قال السيد السند في حاشية شرح المطالع ان قولنا الموقوف يغاير الموقوف عليه وان كان صادقا في نفس الامر لكن لا يصدق

على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعاً اللامر الواقعي بل استلزامه للتسلسل وأيضاً ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس آ تغاير لا آ فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس آ ليست الا آ فحاصل كلام السيد منع المقدمة الثانية بأن تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان في نفسه واقعيا لكن على تقدير الدور غير صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النقيضين ولقائل أن يقول المقصود ابطال الدور واذا كان رافعاً اللامر الواقعي كان باطلا فحصل المقصود فأجاب بقوله وليس المراد الخ بمعنى المقصود ههنا ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعاً الامر واقعي بل المقصود استلزامه للتسلسل وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهي على تقدير الدور ليست بصادقة ولو سلم صدقها فقال لا يجامع قولنا نفس آ ليست الا آ لانهما متنافيان فصدق هذه المقدمة بها محال فلا يستلزم الدور للتسلسل لبطلان واحد من الامرين الذين يبتني الاستلزام عليه ، او أجيب عن المنع بأن الدور اذا وقع في نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجامعا لجميع الواقعيات فيكون مجامعا لتينك المقدمتين لكونهما من الواقعيات فيلزم ما مر وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع بدون اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع يجامع الواقعيات والدور ليس كذلك لانه معدوم حقيقة و وجوده ليس الا بفرض العارض واعتبار المعتبر فلا يجامع الواقعيات مدفوع بأن المقصود أن الدور اذا كان واقعيا لا بد من اجتماعه مع الواقعيات واجتماع الواقعيات فيما بينها لا يستلزم المحال الا أن يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه ليس من امور النفس الأمرية عند القائلين بالدور . وقال بعض المحققين التسلسل الذي يستلزمه الدور انما هو في الامور الاعتبارية وهو ليس بباطل و يمكن الجواب عنه بأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم يكن في نفسه محالا لكن اذا كان حاصلا بالدور يجوز ان يكون محالا أو يقال ليس المطلوب ههنا بيان لزوم التسلسل المحال بل بيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير متناهية وهو في نفسه محال فان قلت ان توقف آ على ب وب على آ اما من جهة واحدة أو من جهة أخرى وعلى الاول لا تسلسل أصلا وعلى الثاني لا دور فما اجتمع الدور مع التسلسل ولا استلزمه قلت نختار الشق الثاني لكن الجهات ليست متباينة ومتغايرة بالذات متقدمة على كون آ موقوفا على ب وكون ب موقوفا عليه بل هي اعتبارات غير متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار في الموقوف والموقوف عليه لا بحسب المصداق ينافي الدور فالدور مع بقائه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه دقيق . وقال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم باستلزام الدور له أيضا حاصله لو كان

لاكتساب بطريق التسلسل لكان جامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت فى المنطق بالبرهان انه لابد للكواسب من مبدإ بحيث لا يكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شىء لفرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدإ والمبدأ كان موقوفا عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولا يخفى عليك ان من يقول بالاكتساب بطريق التسلسل لايسلم انه لابد له من مبدإ الا انه يثبت عليه بطريق الالزام (أو تسلسل) عطف على قوله لدار يعنى لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحضار أمور غير متناهية لان النظرى يحصل عن غيره وهو أيضا نظرى يحصل عن غيره وهو أيضا كذلك وهكذا يذهب الى غير النهاية قال فى الحاشية اعترض عليه العلامة فى شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبنى على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق و بالعكس وهو ليس بثابت بالحجة بل بالاستقراء وهو ليس بحجة اهـ حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الآخر لانه لو أمكن الاكتساب لايلزم التسلسل لجواز أن تكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازى والتصديقات كلها نظرية تحصل من التصورات قوله وهو ليس بثابت الخ أى امتناع الاكتساب ليس بثابت بحجة تامة لان الحجج التى أوردها غير تامة منها ما أورده الشيخ فى منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من أمر واحد مفرد الى التصديق بشىء ليس بممكن لان ذلك الأمر لو كان وجوده وعدمه سواء فى ايقاع التصديق لم يكن من رجاله فلا يكون له مدخل فى ايقاع التصديق لان موقع الشىء يكون علة من جهة له وعلية المفرد لا تكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود أو العدم اليه بان يقال زيد معدوم فان اقترن به الوجود أو العدم صار تصديقا فوقع التصديق لم يكن الا تصديقا . واعترض عليه المحقق الدوانى بان هذا يجرى فى التصورات أيضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصلا من التصور وهو كما ترى و بأن الشىء بانضمام الوجود أو العدم لا يكون تصديقا مالم يصدق به فما ذكره الشيخ مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل فى حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح أيضا وتحريره وقدحه فى حاشيتى عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء الخ يعنى امتناع اكتساب كل منهما عن الآخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصورا يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بحجة يفيد اليقين وانما يفيد الظن (وهو) أى التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحضار أمور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت

قديمة يمكن لها تحصيل أمور غير متناهية لوجودها في أزمنة غير متناهية من الأزل ولك أن
تقول بعدم توقفه على حدوثها بل اذا كانت قديمة لا يمكن لها أيضا تحصيل أمور غير متناهية
لوجود العقل الهيولاني فافهم (لان عدد التضعيف أزيد من عدد الاصل) مثلا اثنان اذا ضعفا
أي أخذا مرتين صار أربعة فعدد الأربعة أزيد من عدد الاثنين البتة (وكل عددين أحدهما)
أي أحد العددين (أزيد من الآخر) أي من العدد الآخر مثلا أربعة أزيد من الاثنين (فزيادة
الزائد) أي الأربعة مثلا (يكون بعد انصرام) أي بعد تمام (جميع آحاد المزيد عليه) أي ما زيد
هذا الآخر عليه مثلا أربعة انما زيدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع
الوحدتين (فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) والا لم يبق مبدأ لان المبدأ إما يكون قبل ذلك
الشيء واذا كان قبله شيء آخر صار هو مبدأ فلا يكون قبل المبدإ زيادة ولا بعده أيضا زيادة
لان بعده أوساط وهي كما قال (والاوساط منتظمة) أي التي توجد بين المبدإ والجانب الآخر
منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) أي متتابعة أحداها عقيب الاخرى فلا مساغ للزيادة
فيها والا يلزم اختلال النظم (فحينئذ) أي اذا كانت زيادة الزائد بعد انصرام المزيد عليه وثبت
انتظام الاوساط (لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة) أي زيادة الزائد على المزيد عليه
(في جانب عدم التناهي) للمزيد عليه (وهو) أي وجود الزيادة في جانب عدم التناهي (باطل)
لاقتضائه انصرام الغير المتناهي وهو يستلزم التناهي فيستلزم وجود الغير المتناهي وعدمه
وتوضيحه ان كل عدد يمكن أن يضعف لان التضعيف والتنصيف وغيرهما من عوارض العدد
وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الأصل وهو المضعف لا محالة ولو وجد التسلسل تكون
الاعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما مر من المقدمة الكلية فاذا ضعفناها تكون
اعداد تضعيفها زائدة على اعداد الاصل وهو الغير المتناهي فهذه الزيادة إما في جانب المبدإ
أو في الاوساط أو في جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لان المبدأ لا يتصور
عليه الزيادة والا لم يبق مبدأ ملصقا بل صار المبدأ ما قبله والثاني أيضا باطل لان الأوساط
منتظمة متصلة ملصقة بعضها مع بعض فلو تخلل فيها الزيادة لاختل الانتظام فلا تتصور الزيادة
الا في جانب عدم التناهي وقد ثبت ان زيادة الزائد لا تكون الا بعد انصرام المزيد عليه
وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهي لا يكون الا بعد انقطاعه وانصرامه واذا
انقطع وانصرم صار متناهيا فيلزم تناهي غير المتناهي وهو محال قال في الحاشية ولا شك ان
الامور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة أولا مجتمعة في الوجود أو متعاقبة تكون معروضا للعدد
بالضرورة فاذا ضعفنا ذلك العدد ولو تضعيفا عقليا اجماليا فبلغ التضعيف بالضرورة أزيد من

الاصل الى آخر المقدمات اه حاصله ان الدليل المذكور يجرى فى الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مرتبة أوغير مرتبة مجتمعة فى الوجود فى زمان واحد أو متعاقبة فى الوجود بحيث يكون أحدها معدوما فى زمان الآخر لانها كلها معروضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف الى آخر المقدمات قوله ولو تضعيفا عقليا اشارة الى دفع توهم عسى أن يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجتمعة كيف تضعف فى الخارج بالتفصيل ووجه الدفع ان مرادنا ليس التضعيف الخارجى التفصيلى بل التضعيف العقلى الاجمالى وهو حاصل فى الأمور الغير المجتمعة أيضا . فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة فى الاوساط لانتظامها واذا لم تكن مرتبة منتظمة فالمانع الزيادة فيها فلا يلزم الخلف فكيف يجرى الدليل فى الأمور الغير المتناهية مطلقا مرتبة أوغير مرتبة كما يفهم من عبارة المصنف رحمه الله تعالى . قلنا يثبت الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المتناهى موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد وهو موقوف على ما نقص عنه بواحد وهكذا الى الاثنين فيجرى الدليل فتأمل . فان قلت اذا جرى الدليل فى الامور المتعاقبة يلزم جريانه فى الاعداد فيبطل لاتناهيه مع انها غير متناهية . قلت لاتناهى الاعداد بمعنى اللاتقفية أى لا توجد فى الخارج الا متناهية وكل مرتبة يمكن أن يكون بعدها مرتبة أخرى لكن ليست كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة التى تخرج من القوة الى الفعل وان لم تكن مجتمعة فلا يجرى فى الأجزاء المتصلة الغير المتناهية للجسم المتصل لعدم خروجها كلها من القوة الى الفعل وما يخرج لا يكون الا متناهيا وأيضا لا يجرى فى الزمان الغير المتناهى فى جانب الأبد عند المتكلمين القائلين بأبدية العالم لعدم كونه خارجا من القوة الى الفعل (وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الدليل انما يبطل عدم تناهى الاعداد والتصورات والتصديقات انما هى معدودات فلا يبطل عدم تناهيها بالبرهان المذكور . فالجواب ان المعدود معروض للعدد والعدد لازم له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهى الاعداد وهو باطل فيبطل عدم تناهى المعدودات فتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود والا يلزم الافتراق بين اللازم والملزوم (فتدبر) اشارة الى ضعف الدليل بمنع امكان التضعيف فى كل عدد لجواز أن يكون التضعيف من خواص العدد المتناهى و بأن التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لا يوجب وجود مبلغ التضعيف فى نفس الامر ليلزم الخلف فى نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد والناقص فى نفس الامر وههنا ليس كذلك أو بأن العدد أمر انتزاعى انما يعرض لما دخل تحت العدد الغير المتناهى خارج عنه ودعوى الضرورة بأن كل موجود معروض وملزوم للعدد فى

حيز الخفاء بل هي في المتناهي مسلمة وفي عدمه ممنوعة وهذا ما قال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم (ولا يعلم التصور) أي لا يعرف التصور (من التصديق) بان يكون التصديق معرفا للتصور وهو معرف به (و بالعكس) أي لا يعلم التصديق من التصور بان يكون التصور جهة موصلة الى التصديق هذا جواب لسؤال وهو ان لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل انما يكون اذا لم يكتسب التصور من التصديق و بالعكس والا يجوز أن تكون جميع التصورات بديهية وجميع التصديقات نظرية و يكتسب الثاني من الاول ولا يلزم الدور ولا التسلسل فابطال نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب أحدهما من الآخر خرط القتاد فأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق و بالعكس فانما يكتسب بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا تكتسب الا منها فاذا كان جميع كل منهما نظريا يلزم الدور والتسلسل الباطلان قال في الحاشية لا تعرض لهذه المقدمة في أكثر المتون ولا بد منه حتى يلزم ان بعض كل منهما بديهي والبعض الآخر نظري اه حاصله ان في أكثر المتون لم يتعرض لامتناع اكتساب التصور من التصديق و بالعكس مع انه لا بد من تعرض هذه المقدمة ليلزم أن يكون بعض كل منهما بديهيا و بعضه نظريا والا يبقى احتمال كون جميع أحدهما بديهيا وجميع الآخر منهما نظريا و يحصل أحدهما من الآخر فلا يثبت ما هو المقصود من اثبات بعض كل منهما بديهيا و بعضه نظريا ولعل وجه عدم التعرض عدم قيام الدليل الشافي على هذه المقدمة (لان المعرف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من التصديق حاصله ان ما يحصل به التصور يكون معرفا والمعرف يكون مقولا على المعرف بالصحيح والتصديق ليس بمقول على التصور لانه لا يقال ان التصور تصديق فلا يكون معرفا له فلا يحصل به التصور قال في الحاشية والكبرى محذوفة فتمام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق لكان التصور معرفا فيكون مقولا ولا شيء من التصديق بمقول فلا شيء من المعرف بتصديق اه تحرير الدليل هكذا كل معرف مقول ولا شيء من التصديق بمقول ينتج من الضرب الاول من الشكل الثاني لا شيء من المعرف بتصديق فيثبت الاصل واثبات العكس سيظهر من قوله والتصور متساوي النسبة وهذا الدليل ليس بتام لان القائل بان التصور يعلم من التصديق كيف يقول بأن المعرف مقول بل يقول ان المعرف ما يفيد المعرف سواء كان مقولا أولا ولو سلم فنمنع كبراه وهي ان التصديق ليس بمقول لجواز أن يكون مقولا وقد يستدل على اثبات الصغرى بأن المقصود في التصور إما الاطلاع على الذاتيات وهي الجنس والفصل أو على العرضيات وهي إما اللازم أو العرض المفارق وكل منهما محمول فثبت ان معرف التصور لا بد من حمله عليه

وعلى الكبرى بأن التصديق مباين للتصور لا عارض له ولا لازم له فلا يحمل عليه فلا يفيده ويرد عليه انا لا نسلم انحصار المقول في الذاتيات والعرضيات اذ يجوز أن يكون لبعض المقولات خصوصية سوى ذلك ولا نسلم انه لا بد في التصور من الاطلاع على الذاتيات والعرضيات ولو سلم أيضا ان المعرف بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز أن يحصل أيضا باذعان الذاتيات والعرضيات ولا بد لابطاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات عدم حصول الشئ بالمباين وهو بعد في حيز الخفاء (والتصور متساوي النسبة) الى وجود التصديق وعدمه وكلما هو متساوي النسبة لا يكون علة من جهة هذا دليل العكس حاصله ان التصديق لا يكتسب من التصور لان الكاسب يكون علة للمكتسب ومرجحا لوجوده والتصور ليس بمرجح لوجود التصديق لان نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء فان التصور يوجد سواء وجد التصديق معه كما في حالة الاذعان أو لم يوجد كما في الشك فلا يكون مرجحا فكيف يكون علة كاسبة له قال في الحاشية ان أراد بتساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى وجوده هي النسبة الى عدمه بلا تفاوت فذلك غير ظاهر لا بد له من دليل وان أراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامهم فسلم لكن حينئذ فقدان الترجيح غير ظاهر حاصله انه ان أريد بتساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى الوجود هي بعينه نسبته الى العدم فلا نسلمه لانه لا بد لاثبات هذه الدعوى من دليل وان أريد ان التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فهذا لا يضر الترجيح لجواز أن يكون مرجحا لوجود الشئ ما يتعلق بعدمه أيضا على انا لا نسلم استواء النسبة على تقدير كونه علة لا يقال ان التصور والتصديق متباينان بالنوع وبين الكاسب والمكتسب لا بد من المناسبة التامة المصححة لانتقال الذهن منه اليه فكيف يكون أحدهما كاسبا للآخر مع وجود التباين النوعي لانا نقول التصديق المطلق وان كان مباينا للتصور لكن يجوز أن يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبحسبها يكون مفيدا له وبهذا يندفع ما قيل ان أثر التصور مجرد تمثل الشئ في الذهن مع عزل النظر عن كونه حقا أو باطلا أو كونه حاصلا في نفس الأمر أو غير حاصل فيها على خلاف نسبة التصديق فان أثره حصول الشئ أولا حصوله من حيث انه واقع أو ليس بواقع والمقصود منه تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذعان به فلا يترتب على التصور الذي يفيد مجرد تمثل الشئ في الذهن (فبعض كل واحد) من التصورات والتصديقات (بديهي) غير محتاج الى الفكر كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء (وبعضه) أي بعض كل

واحدمنهما (نظري) يحصل بالكسب كتصور الملك والجن والتصديق بأن العالم حادث هذا
تفريع على مامر من امتناع نظرية الكل وبداهته وعدم اكتساب أحدهما من الآخر
فثبت ان بعض التصورات بديهي والبعض الآخر نظري يحصل من البديهي وكذلك بعض
التصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البديهي منها ولا يحصل أحدهما من الآخر
(والبسيط) أي مالا يكون له جزء (لا يكون كاسبا) أي موصلا الى الغير قال في الحاشية خلافا
للبعض ومن ثمة غير تعريف النظر الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور انتهى حاصله انه اختلف
في ان البسيط هل يكون كاسبا أولا فذهب البعض الى انه كاسب وغير تعريف النظر من
ترتيب أمور الى تحصيل أمر اوترتيب أمور ليشمل البسيط والمركب والمصنف اختار ان
البسيط ليس بكاسب فبقي التعريف على حاله وهو ترتيب أمور الخ وقال في المسلم ليس
بمكتسب يعني كما لا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو أيضا بالغير والدليل على عدم كونه
كاسبا ان البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد في الكسب منهما ورد عليه انه لو اصطلح
على انه لابد في الكسب من الترتيب فلا مناقشة في الاصطلاح والا لا نسلم لزوم الترتيب فيه بل
الكسب والنظر هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول سواء كان مفردا أو مركبا كما عرفه
به صاحب التهذيب وأيضا يخرج التعريف بالفصل وبالخاصة وحدهما لانهما بسيطان كيف
يحصل منهما شيء مع انه يصح التعريف بهما الا أن يقال ان مراد المصنف ان البسيط لا يكون
كاسبا في الاكثر مثل المركب لان التعريف بالمفرد قليل بالنسبة الى التعريف بالمركب كما قال
الشيخ والتعريف بالمفرد نزر خداج أي قليل ناقص لكن هذا التوجيه لا يلائم قوله فلا بد من
ترتيب أمور لانه يقتضي أن النظر ليس بدون ترتيب أمور الا ان يقال المراد أنه لا بد في
الكسب المنضبط والغالب في الوقوع من ترتيب أمور الخ أو يقال معناه ان البسيط لا يكون
كاسبا بالكسب المعتبر وهو لا يكون للعمل وللاختيار فيه مدخل لانه لا يكون الا في
المركب واما مطلق الافادة فهو في البسيط أيضا وليس المراد نفيه فلا محذور وبرهان عدم كونه
مكتسبا ان كاسبه اما أن يكون مركبا أو بسيطا فعلى الثاني اما أن يكون عينه أو غيره فان كان
الاول يلزم الدور وان كان الثاني فيكون مباينا له والشيء لا يحصل من مباينه وعلى الاول اما
أن يكون مركبا من الذاتيات أو العرضيات أو منهما فعلى الاول لا يبقى البسيط بسيطا بل يكون
مركبا من الذاتيات وعلى الثاني لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لان العوارض لا تفيد الحقيقة
وعلى الثالث أيضا لا يحصل العلم بالحقيقة لان المركب من الداخل والخارج خارج فحاله كحال
العوارض لقائل أن يقول ان التعريف بالعوارض وان لم يكن حدا لكنه رسم والرسم مو

المعرفات فيكون كاسبا فالبسيط يكون كسبه بالرسوم فصار مكتسبا . فان قلت ان علم الشيء
بالوجه أي بالعوارض ليس علما حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه . قلت ان كان المراد ان
هذا العلم ليس علما بالذي الوجه والمعروض أصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان أريد
به أنه ليس علما بالكنه أو غير ذلك من أنواع العلوم فسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود
هو مطلق العلم الآن يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكتسبا بالذات بأن يلحقه
الكسب أولا وبالذات فافهم (فلابد) في الكسب (من ترتيب أمور) هو في اللغة جعل
كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الشيئين فصاعدا واحدا بحيث يطلق عليه اسم
الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وهو أخص من التركيب اذ لم يعتبر
فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الامور ما فوق
الواحد وهذا القول تفريع على عدم كون البسيط كاسبا ومناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا
يكون الكاسب الا المركب فيكون فيه أمور فلابد من ترتيب هذه الامور (للاكتساب
وهو) أي الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر
يطلق على ثلاثة معان الأول حركة النفس في الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول أولا
وحركة النفس في الامور الحسية تسمى تخيلا يقابل الفكر والثاني مجموع الحركتين أي
الحركة من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي
جزئيه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى
والثالث الانتقال من المطالب الى المبادي تدريجا من غير أن تجعل الحركة الثانية جزءا له وبازائه
الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب
الى المبادي تدريجا وهذا التقابل يشبه تقابل الصاعد والهابط فان الفكر كالصاعد والحدس
كالهابط والضروري أيضا مقابل له بهذا المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا
يحصل نوع من الضروري وليس مقابلته كمقابلة الحدس وليس الحدس واسطة بين الضروري
والنظري بل هو قسم من الضروري لأن مناط الضروري انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت
معها الحركة الثانية أم لا فان انتفت فيكون حدسا والا يجعل نوعا من الضروري كما اذا كان
الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا ولم يجعلوا هذا النوع في أعداد الضروري لندرة وقوعه
في العلم على ما نقل في شرح الاشارات عن المعلم الاول وارسطاطاليس فالنظر متحد مع الفكر
بحسب كل من معانيه ولا يكون التغاير في مفهومهما أصلا فهما مترادفان وأن فرق بان الفكر
مجموع الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر يعتبر فيه ملاحظة المعقولات

الواقعة فى ضمن الحركتين أو الترتيب فهما متصادقان وبسا يعتز ادفين لاعتبار الملاحظة فى أحدهما وعدم اعتبارها فى الآخر (وههنا) أى فى مقام الكسب وكون البعض بديهيا والبعض الآخر نظريا مكتسبا من الأول (شك) يبطل به الكسب وهو مقسك الامام فى القول ببديهة التصورات كلها (خوطب) أى جعل مخاطبا (به) أى بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهملة وسكون القاف قال فى الحاشية وهو من تلامذة فيثاغورس من أساتذة أفلاطون وكان زاهدا معلنا بمخالفة اليونانيين فى عبادتهم الاصنام ومن ثمة قضا بهم وكانوا أحد عشر شهودا عليه بالقتل فحبسه ملكهم ثم سقاه السم وهلك عن اثنى عشر ألف تلميذ وتلميذ تلميذ وعاش قريبا من ثمانين سنة وكان نقش خاتمه من غلبه هواه افتضح ومعنى سقراطيس فى اليونانية المعتصم بالعدل كذا فى عيون الاطباء اه وفى فواتح المبدى ان فيثاغورس كان من تلامذة سليمان وافلاطون خاتم الحكماء الاشراقيين وارسطو من تلامذته وأول المشائيين (وهو) أى الشك (أن المطلوب) أى ما يطلب تحصيله (إما معلوم) قبل التحصيل (فالطلب) أى ارادة تحصيل الحاصل أى تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب (وإما مجهول) قبل الطلب ليس بمعلوم أصلا (فيكيف الطلب) لأن الطلب هو قصد تحصيل الشىء فالا يعلم أصلا كيف يتوجه اليه ويقصد تحريرالشك ان طلب المطلوب بالكسب محال لان المطلوب إما معلوم قبل الطلب أو مجهول فان كان معلوما قبله فيلزم عند الطلب تحصيل ما هو حاصل فهذا التحصيل ان كان عين التحصيل الاول فلا يفيد الطلب شيئا وان كان بالكسب الجديد مرة أخرى فهو مستحيل لحصول الحاصل ان كان مجهولا ليس بمعلوم أصلا فكيف يصح طلب ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لابد له من العلم أولا ليقصد ويتوجه اليه فيمتنع الكسب بالمرة فاظن بعض الشارحين من ان هذا الشك مختص بالتصور ولا يجرى فى التصديق منشأه ان المطلوب التصديقى عبارة عن الاذعان بالنسبة والتصور يتعلق بكل شىء فيقال ان المطلوب معلوم أى متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو تصوره وما يطلب هو تحصيل الاذعان وكذلك هو مجهول باعتبار الاذعان ومعلوم باعتبار ما يتعلق به الاذعان ويطلب بحسب الاذعان بخلاف التصور فانه لو كان معلوما فمعلوميته انما هى تصور مفهومه فهو حاصل قبل الطلب فتحصيله بالطلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما فكان مجهولا ومجهوليته عبارة عن عدم تصوره فاذا لم يتصور صار مجهولا مطلقا فيلزم طلب المجهول المطلق بخلاف التصديق فان مجهوليته قد تكون باعتبار الغفلة عن الاذعان مع تصور ذات المذعن فلا يكون مجهولا مطلقا وأجيب عنه بأن اذعان النسبة إما مغفول عنه

بالكلية بمعنى انه ليس بحاصل للنفس أصلا أو حاصل لها فعلى الاول طلب المجهول فيمتنع الطلب وعلى الثانى تحصيل الحاصل فان قيل انه معلوم باعتبار تصور النسبة المذعنة قبل الطلب فلا يكون مجهولا مطلقا قلنا هذا يرجع الى الجواب المذكور للشك ولا شك فى جريانه فى الشك باعتبار التصديق ايضا وأما اختصاص الايراد بالتصور فلا وجه له (وأجيب) عن الشك (بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه) بمعنى ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه فحاصل الجواب منع الانحصار فى المعلومية بجميع الوجوه والمجهولية كذلك واختيار الشق الثالث وهو كون الشئ معلوما من وجه ومجهولا من وجه فاذا كان المطلوب معلوما من وجه وطلب تحصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم تحصيل الحاصل لان الوجه المجهول الذى قصد تحصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطلق لأن هذا الشئ معلوم بالوجه المعلوم (فعاد) الشاك (قائلا) أى يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أى الوجه الذى يعلم المطلوب به (معلوم) لا حاجة الى تحصيله والا يلزم تحصيل الحاصل (والوجه المجهول) أى الوجه الذى لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب للمجهول المطلق (وحل) أى حل ما عاد الشاك (ان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب) يعنى الوجه الذى لم يعلم ليس غير معلوم أصلا بوجه من الوجوه ليكون مجهولا مطلقا ويمتنع الطلب بل هو معلوم بوجه . (فان الوجه المعلوم وجهه) أى وجه الوجه المجهول فهو معلوم بالوجه بهذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثانى وهو ان الوجه المجهول مجهول لكنه ليس مجهولا مطلقا ليلزم طلب المجهول المطلق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة معه فهو معلوم به (ألا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها هذا) أى خذه واحفظه هذا الكلام تأييد لكون المطلوب معلوما من وجه وحاصل التأييد أن المقصود والمطلوب بالكسب الحقيقة التى هى معلومة ببعض الاعتبارات وتطلب باعتبارات أخرى مثلا تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالكنه فيطلب تصورها بالذاتيات مع انها متصورة ببعض العرضيات وقد تكون معلومة ببعض العوارض ويطلب تصورها ببعض آخر فهذه الحقيقة مطلوبة ومجهولة وليست مجهولة مطلقا ليمتنع الطلب ويجرى هذا الجواب فى التصديق أيضا بانه معلوم بحسب التصور ومجهول باعتبار الاذعان فالمطلوب هو التصديق الذى يعلم ببعض الاعتبارات وان اختلج فى صدرك ان المطلوب حقيقة فى الشئ المعلوم بوجه والمجهول بوجه انما هو الوجه الذى لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجه لذلك الشئ حقيقة لا الوجه المجهول فجوابه ان المقصود والملتفت اليه بالذات فى العلم بالوجه انما هو ذو الوجه فهى

المجهول انما المقصود علم ذى الوجه بازالة جهالته بهذا الوجه وليس الوجه مقصودا بالذات فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (وليس كل ترتيب) بأى وجه كان (مفيدا) للمطلوب بحيث لا يعرض فيه الغلط (ولا طبيعيا) أى ليس على نظم طبيعى بحيث اذا حصل فى الذهن تنتقل طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كلفة ولا يعرض له الخطأ ولا يلزم الخلف هذا دفع توهم عسى أن يتوهم انه يجوز أن يكون الترتيب مفيدا للمطلوب و وقع على النظم الطبيعى بحيث تكفى الفطرة الانسانية للانتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى المنطق ووجه الدفع ان بعض الترتيب وان أمكن أن يكون مفيدا واقعا على النظم الطبيعى لكن كل ترتيب ليس كذلك فلا تكفى الفطرة فى الانتقال (ومن ثمة) أى من أجل عدم افادة كل الترتيب ووقوعه على النظم الطبيعى (ترى الآراء) أى عقول العقلاء القاصدين للصواب الهاربين عن الخطأ (متناقضة) متخالفة فى النتائج حتى ذهب رأى البعض الى مطلوب و رأى بعض آخر الى نقيضه فان بعضهم قائلون بقدم العالم والبعض الآخر بحدوثه بل الانسان الواحد يناقض نفسه فى وقتين كما تجد أنت فى نفسك وكذا حال غيرك فعلم ان العقل الصرف لا يكفى والا لما وقع الخطأ عن العقلاء الطالبين للصواب (فلا بد من قانون) وهو لفظ سريانى روى انه اسم المسطر الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو أمر كلى يحصل منه بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقصد منه عرفانه مثلا قولنا كل سالبة كلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة قضية مشتملة بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها فاذا أردت أن تعرف حكم قولنا لا شئ من الانسان بفرس بالضرورة مثلا وعلمت انه جزئى من جزئيات موضوعها وهو السالبة الكلية الضرورية فتقول هذه سالبة كلية ضرورية وهى تنعكس سالبة دائمة فهذه أيضا تنعكس الى سالبة كلية دائمة وهى قولنا لا شئ من الفرس بانسان دائما وهكذا فى المسائل الأخر المنطقية هذا ما فى بعض الشروح (عاصم) أى حافظ للذهن (عن الخطأ) أى من وقوع الخطأ (فيه) أى فى الترتيب (وهو) أى القانون العاصم (المنطق) وهو مصدر كما جاء فى القاموس نطق ينطق نطقا ومنطقا أو اسم مكان والنطق على قسمين ظاهرى وهو التلفظ و باطنى وهو الادراك وقد يطلق على ما يصدر عنه ذلك الفعل ولهذا العلم مناسبة مع المعانى الثلاثة لانه يقوى الاول ويسلك فى الثانى مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث لان القوة العاقلة تقدر بسببه على النطق ويحصل به كمالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فعلم ههنا أمران من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة رسم المنطق والحاجة اليه المعصمة عن الخطأ . فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم

الدور والتسلسل وهما باطلان فكذا ملزومهما بيان الملازمة ان المنطق لا يخلو إما أن يكون بديهيا أو كسبيا فعلى الاول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثاني إما أن يكون اكتسابه من القواعد المنطقية أو غيرها فعلى الاول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى الثاني يلزم التسلسل . قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل فبعضها بديهي وبعضها نظري والنظري يحصل من البديهي فلا يلزم الدور والتسلسل . فان قيل ان صاحب القوة القدسية تحصل له جميع المطالب بلا كسب فالحاجة الى المنطق . قلت عدم احتياج بعض الناس لا ينفي الاحتياج مطلقا فتحصيل المعلوم بالنظر لا يتم بدون المنطق وأورد على التعريف بأن المنطق عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بانه قانون وبأن العصمة قد تكون بغير المنطق أيضا وبأنها غير منحصرة في القانون لانه أمر كلي ويجوز أن يكون العاصم أعم من الكلي والجزئي وبأن المنطقيين أيضا يخطئون فلو كان عاصما فكيف يقع الخطأ لهم والجواب عن الاول بان المنطق لما كان علما واحدا فصارت القوانين كلها في حكم الواحد فلذا عرفه بقانون وعن الثاني بانه ليس المراد نفي العصمة عن الغير بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتيب العصمة على الأمر الكلي لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقي وعن الرابع بان عروض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الأصوب في الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعايتهما كذلك وصواب الترتيب في القول الشارح مثلا بأن يوضع الجنس أولا ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس أن تكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة أن يكون في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة فيه أن تكون من ضرب منتج والفساد في البابين لا يكون الا اذا كان خلاف ما ينبغي فلهذا يقع الخطأ لبعضهم . فان قلت قد يعرض الغلط للفكر الراعي للقوانين المنطقية . قلت هذا نادر والنادر كالمعدوم لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية وجرد عن الشوائب الوهمية لا يعرض له الخطأ أيضا فالفرق بينه وبين المنطق لانا نقول ان التجرد في العقول متعذر لغلبة الأوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اهمالها ممكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة والحق ان الحاجة الى المنطق انما هي بطريق الاستحسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ في الفكر بوجه آخر كالحدس وغيره وقد يشتبه الوهمي الكاذب بالضروري ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية

واذا كان للمنطق امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضعيفة فافهم (وموضوعه) أى موضوع المنطق وموضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية ماتلحق الشيء لذاته كلحوق ادراك الأمور الغريبة للانسان بالقوة أو بواسطة أمر خارج مساوله كلحوق التعجب له بادراك الأمور المستغربة والمراد باللحوق بالذات عدم الواسطة في العروض بان يكون العارض عارضا للواسطة بالذات ولا يكون لذى الواسطة الابالمجاز كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطتها وعدم أحد قسمى الواسطة فى الثبوت وهوان يكون كل من الواسطة وذى الواسطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة لليد والمفتاح والقسم الآخر منها وهو كون ذى الواسطة معروضا حقيقيا بدون الواسطة كالصباغ للون الثوب المصبوغ لاينافى اللحوق بالذات والمراد باللحوق بالمساوى ما يكون لحوقه بواسطة لابالذات لكن بشرط أن تكون الواسطة مساوية لذى الواسطة فالواسطة ههنا أعم من أن تكون واسطة فى العروض أو أحد قسمى الواسطة فى الثبوت وهو القسم المنفى فى الاول فالعارض للشيء لا بالذات ولا بالمساوى يعد عرضا غريبا سواء كان بالأمر الأعم أو الأخص أو المباين صدقا وتحققا ويسمى عرضا غريبا لغرابته عن الذات لانه أحق أن يعد من أحوال ما لحقها بسببه . فان قلت ان اللاحق بالأمر المساوى أيضا أحق أن يعد من أحوال المساوى لامن الذات فاوجه الفرق بينهما بعد أحدهما من العرض الذاتى والآخر من الغريب . قلت الأمر المساوى ليس منفكا عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فما ينسب اليه ينسب الى الذات بهذه الخصوصية بخلاف ماينسب اليها بالامر الأعم والأخص وأما العرض الاعم والأخص من الموضوع فهو عرض ذاتى للموضوع . فان قلت قد يبحث فى العلم عن العوارض اللاحقة لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتى وغير ذلك فكيف يقال انه لا يبحث فى العلم الاعن الاعراض الذاتية لموضوع العلم . قلت المراد رجوع البحث الى موضوع العلم ولاشك ان البحث عن أنواعه وأعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) أى مايوجد فى الذهن هذا احتراز عماذهب اليه البعض من أن موضوعه الالفاظ من حيث أنها تدل على المعانى لزعمهم ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معرف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم متغير وكل متغير حادث مثلا قياس والقضية الاولى الصغرى والثانية الكبرى وهما مركبان من الموضوع والمحمول فزعموا ان هذه الأسامى بازاء الالفاظ موضوعة فتكون الالفاظ موضوعة وما فهموا ان نظر المنطقيين ليس الا فى المعانى المعقولة من هذه الالفاظ وايراد الالفاظ ليس الا للافادة والاستفادة فايرادها بالتبع لا بالذات فظهر أن البحث فى المنطق

ليس الا عن المعقولات وهي على قسمين معقولات أولى وهي ما يحصل في الذهن ولا يلاحظ عروضه لشيء فيه ومعقولات ثانية وهي ما يكون ظرف عروضه الذهن سواء كان شرطا لعروضه كالكلية والجزئية فان الوجود الذهني شرط لعروضهما لانهما من صفات المفهوم والمفهوم ما يحصل في الذهن أو لم يكن شرطا كالشيئية وغيرها فانها تعرض للشيء في الذهن والخارج جميعا وموضوع المنطق انما يكون باعتبار الأول والمصنف اختار مذهب المتأخرين القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقا ولم يقيد بالثانية كما قيد المتقدمون لئلا يرد عليه ما يرد عليهم من أن البحث في المنطق قد يكون عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بأن يجعل كل واحد منها محمولات على المعقولات الاولى مع أن نفس موضوع العلم وما يتجوهر عنه لابد أن يكون مفروغا عن البحث فيه وانما يكون البحث عن أحواله فلو كانت المعقولات الثانية موضوع العلم كيف يبحث عن نفسها فيه فعلم ان الموضوع هي المعقولات فقط ولك أن تقول ان البحث عن المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انها من أحوال المعقولات الثانية الأخرى مثلا البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث انها من أحوال الكلية وهي معقولة ثانية لانها تعرض لما حصل في الذهن فهي من المعقولات الاولى والكلية من المعقولات الثانية والذاتية والعرضية من أحوالها فهما من المعقولات الثالثة . فان قلت قد يبحث عن الكلي أيضا قلت البحث عن تصور الكلي ومفهومه ليس من المسائل المنطقية لانه لا دخل له في الايصال وكذلك التصديق بثبوته للاشياء لا تعلق له في المنطق فعلم ان مفهوم المعقولات التصورية والتصديقية لا يصلح للبحث من حيث الايصال وكذا ما صدقتا عليه من المعقولات الاولى فليس البحث عنهما الا برجوعهما الى المعقولات الثانية . فان قلت قد يكون البحث في المنطق عن وجود الكلي الطبيعي وعن إبهام الجنس وعلية الفصل وتحصيل النوع منهما كما سيأتي وهذا ليس بحثا عن أحوال المعقولات الثانية . قلت البحث عن هذه الامور على سبيل المبدئية لا من حيث أنها من المسائل المنطقية لأن البحث في المنطق عما يكون له دخل في الايصال وهذه الامور ليست كذلك وطريق البحث عن الاعراض الذاتية أن تحمل على موضوع العلم أو أنواعه أو اعراضه الذاتية أو أنواع الاعراض فهي من حيث أنها يقع البحث فيها تسمى مباحث ومن حيث أنها يسأل عنها تسمى مسائل ومن حيث أنها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث أنها تستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث أنها تكون كلية قاعدة وقانونا ومن

حيث اشتمالها على الحكم قضية ومن حيث احتمالها للصدق والكذب خبرا ومن حيث افادتها للحكم إخبارا ومن حيث كونها جزءاً من الدليل مقدمة ومن حيث أنها تطلب من الدليل مطلوبا فالمسمى واحد وأن اختلفت العبارات باختلاف الاعتبارات وقال الاستاذ قدس سره في شرحه إن موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات أولى أو ثانية أو ثالثة لان المعقول الثاني كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي تجعل محمولات على المعقول الاول والموضوع لا يجعل محمولا فتأمل فيه (من حيث الايصال الى تصور وتصديق) هذا احتراز عن حيثية كونها موجودة أو معدومة أو جواهر أو اعراضا ونحوها فان البحث عنها من هذه الحيثيات انما هو في العلم الالهي وليس من وظائف المنطق وهذا القيد على البحث عن الأعراض الذاتية أو قيد لموضوعها في نظر الباحث معناه ان البحث عن الأعراض الذاتية من حيث الايصال الى التصور المجهول أو التصديق كذلك لا من جهة أخرى وهذا القيد ملحوظ في نظر الباحث ولا دخل له في عروض العوارض ولا في معروضاتها بأن يكون شرطا أو علة للعروض بل سببا للبحث وقيدا للموضوع في نظر الباحث والا يلزم ان يكون الايصال شرطا لعروض الجنسية والفصلية مع ان الجنس والفصل عارضان لمعروضيهما سواء كانا موصلا أولا والايصال أعم من أن يكون قريبا كالحد والرسم في التصورات فانهما يوصلان الى المجهول التصوري بلا واسطة شيء آخر وكالقياس في التصديقات فانه موصل قريب الى المجهول التصديقي وكذا الاستقراء والتمثيل أو بعيدا كالجنس والفصل فانهما يوصلان بواسطة انضمام أحدهما الى الآخر ليحصل منهما الحد يوصل الى مجهول وهو محدود وكالقضية وعكسها ونقيضها فانها ما لم ينضم اليها ضميمة ولم تجعل قياسا لا توصل الى التصديق والتصورات أيضا من الموصل الابعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانهما يوصلان الى القضية والقضية توصل الى القياس والقياس يوصل الى المجهول التصديقي ولما كان في الكسب الطلب وهو لا يكون بدون الطالب والمطلوب والمطالب والاولان ظاهران لا حاجة الى بيانهما فكان الثالث مخفيا فأراد أن يبينه فقال (وما يطلب به) أي الشيء الذي يطلب به الشيء الآخر يسمى ذلك مطلبا لكونه آلة للطلب فالظاهر بكسر الميم لمناسبة المقام لكنه خلاف المشهور لان المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدرا ميميا أو اسم ظرف فاطلاقه على آلة الطلب بالمجاز (وأمهات المطالب) جمع الأم والمراد بها الأصل فأصول المطالب (أربعة) الاول مطلب ما (و) الثاني مطلب (أي) بالتشديد (و) الثالث مطلب (هل و) الرابع مطلب (لم) فتلك المطالب متباينة وماسواها تابعة لها ومتفرعة عليها (فما) أي لفظ ما يطلب به أي

بلفظه وفى بعض النسخ باللام الجارة بدون صيغة المضارع و بدون لفظ به معناه ظاهر (التصور) أى تصور الشئ (بحسب شرح الاسم) أى بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) أى ما (شارحة) لشرحها اسم الشئ فما الشارحة ما يطلب بها تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج سواء كان معدوما كالعنقاء أو موجودا كالانسان اذا قطع النظر عن وجوده فاذا سئل عن العنقاء أو الانسان قبل العلم بوجوده فيكون المسئول عنه مفهومهما سواء كان التعبير عن المفهوم بالذاتيات أو العرضيات فيندرج فيه الحد والرسم تاما أو ناقصا (أو بحسب الحقيقة) أى ما يطلب به التصور بحسب الحقيقة بمعنى أنه يسأل عن حقيقة ما دلت عليه (فحقيقية) أى فتسمى حينئذ بالحقيقية كما تسمى سابقا بالشارحة لبيانها ذات الشئ التى تكون حقيقة ذلك الشئ فما الحقيقية يطلب بها تصور الشئ الذى علم وجوده كالانسان اذا علم وجوده فيطلب تصوره بحسب الحقيقة وهذا أيضا أعم من أن يكون تصوره بالحد أو الرسم تاما أو ناقصا ان فات اذا كان التصور فى كليهما أعم من ان يكون بحسب الحد والرسم فما الفرق بينهما. قلت الفرق بينهما ان ما الشارحة لا يشترط فيها العلم بالوجود فتشمل المعدوم والموجود الغير المعلوم وفى الحقيقية لا بد فيها من العلم بالوجود لا يقال ان ما الحقيقية اما أن تفيد فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة أم لا فعلى الثانى لا يعد مطلبا برأسه لان مفاده يحصل بما الشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة المفيدة للوجود وعلى الاول لا يجاب الا بالكنه فكيف يكون شاملا للحد والرسم لانا نقول بحسب اللغة لا فرق بينهما الا بحسب العلم بالوجود فى الحقيقية وعدمه فى ما الشارحة وحصول هذا المطلب من ما الشارحة وهل البسيطة لا يضر ذكره استحسانا لتميزه عن كل واحد منهما بانفراده اذ الحاصل من المطلبين تصور الشئ وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور حاصلا بعد العلم بوجوده كما فى الحقيقية فانا اذا تصورنا الشئ بمفهومه ثم علمنا وجوده فيطلب بعد العلم بوجوده تصوره بوجه خاص سواء كان بالكنه أو غيره فهذا التصور مطلب ما الحقيقية ففى ما الحقيقية زيادة توضيح على مطلب ما الشارحة والهل البسيطة وقد يقال فى الفرق بين الشارحة والحقيقية ان ذكر الحد فى الشارحة ليس من حيث انه حد بل انه من حيث انه عنوان وشرح لاسمه بخلاف الحقيقية فافهم فانه دقيق ثم قال فى الحاشية ان قلت جواب ما منحصر فى الحد والجنس والنوع كما ذكروا وسيجئ فى هذه الرسالة وذلك مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جوابا. قلت حقيقة الأمر كذلك لكنهم توسعوا فجوزوا الرسوم والتعريف اللفظى فى الجواب وتفصيل ذلك فى الحواشى القديمة

وتعليقاتها انتهى حاصل السؤال ان انحصار جواب ما فى الحد والجنس والنوع كما يجيء فى باب الكليات الخمس يقتضى عدم جواز وقوع الرسوم فى الجواب فالقول بتجويزه فيه والتجويز ينافى الحصر وحاصل الجواب انه لاشك فى انحصار جواب ما فى الثلاثة اذ السؤال حقيقة إما بحسب الخصوصية فقط كما فى الفصل أو بحسب الشركة فقط كما فى الجنس أو بحسب كليهما كما فى النوع فالجواب لا يكون الا بذكر واحد منها وما فيه الاخير كذلك وتجويز الرسوم والتعريف اللفظى فى الجواب بحسب المجاز والتوسع حتى اذا لم يتيسر الجواب عن الذاتيات كما فى الواجب تعالى مثلا فيجوز ويتوسع فى الجواب عنها بالرسم فاندفع المنافاة بين الحصر والتجويز لاختلاف الاعتبارين والتعريف اللفظى وان لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة مما يدل عليه اللفظ وابتداء وقع فى جواب ما وعد من المطالب التصورية والتعريف الاسمى وهو ما يجاب به قبل تصور ما لا يعلم وجوده داخل فى مطلب ما فى اللفظى أيضا لفهم المعنى من اللفظ فهو مطلب داخل فى مطلب ما هذا توضيح ما فى الحاشية (وأى لطلب المميز) أى يطلب بها مميز الشىء عن أغياره متلبسا (بالذاتيات) بان يكون المميز من جملة الذاتيات كما اذا قيل الانسان أى شىء هو فى ذاته فمعناه السؤال عما يكون ذاتيا يميز الانسان عن غيره فيجاب بالناطق (أو) متلبسا (بالعوارض) بأن يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان أى شىء هو فى عرضه فمعناه السؤال عما يكون عرضيا يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة أى الضاحك (وهل لطلب التصديق بوجود شىء فى نفسه) أى فى نفس الشىء من غير زيادة على الوجود كما يقال هل له ماهية موجود أم لا (فتسمى بسيطة) لبساطتها وعدم طلب الزيادة على الوجود (أو على صفة) معطوف على فى نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجود شىء على صفة كقولنا هل الانسان عالم او كاتب (مركبة) أى بها هذه الهل تسمى هلا مركبة لتركبه من طلب الزيادة على الوجود وهى الصفة وهل البسيطة متخللة بين ما الشارحة والحقيقية لان ما لم يعلم مفهوم الشىء لم يطلب وجوده فى نفسه وما لم يصدق بوجود الشىء فى نفسه لم تطلب حقيقته فهل البسيطة الطالبة للوجود مؤخرة عن ما الشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة واما هل المركبة فلاشك فى تأخيرها عن ما الشارحة وهل البسيطة اذ لا كمال فى علم أحوال المعدوم وما هو مشكوك الوجود وأما تأخرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد تطلب الصفات بدون عرفان الحقيقة لكن الأنسب التأخير لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود أليق وطلب أى مقدم على الهل المركبة لان تصور الذاتيات التى قوام الذات بها يستحسن أن يقدم على التصور

بالعوارض ولا شك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم على جميع المطالب وقسم صاحب أفق المبين مطلب هل الى ثلاثة أقسام و زاد مطلب هل التى هى هل الأبسط على القسمين المذكورين فى المتن و يطلب بها التصديق بفعلية الحقيقة وسنخ قوامها وهذا أثر من الجاعل فى نفس الماهية على ما يحكم به الجعل البسيط ففى هذا القسم سؤال عن الشئ بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود و رد عليه السيد الزاهد حاصله ان مطلب هل الأبسط على ما اخترعه إما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هى ولا شك انه غير صالح للطلب ضرورة ان حمل الشئ على نفسه ممتنع فأين الطلب أو غير مفيد فأين النفع و إما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بأن المطلوب فى هل الأبسط تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو فى حيز الخفاء بل بما أجاب به بعض الشارحين وحاصله ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وهى قد تكون مجهولة القوام كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هى متقررة أم لا فاذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن أصل قوامها وما أورد عليه بان التصديق انما يتعلق بمفاد الهيئة التركيبية عند المحقق الباقر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع والمحمول فالمحمول ان أخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه رجوع الى حمل الشئ على نفسه وان أخذ التقرر الذى هو من العوارض فلا يخفى ان مفاد الهيئة حينئذ المرتبة المتأخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به ذلك المحقق فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان أريد به الجهل التصورى فسلم لكنه لا ينفعه وان أريد به الجهل التصديقى فممنوع فهذا الايراد مدفوع باختيار الشق الاول من الترديد والرجوع الى حمل الشئ على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم الافادة لانه قد يكون نظريا مطلوبا ومبدأ فلا بد له من مطلب لا سيما اذا كان مجهولا واذا كان الشئ كالعنقاء مثلا مجهولا فلا شك فى مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية متقررة أم لا وقد يجاب عن ايراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لأنه حينئذ ثبوت الذاتيات للذات وهو واجب لا بجعل الجاعل وأما على تقدير الجعل البسيط كما هو الحق فتقرر الذات لا يكون الا بجعل الجاعل بأنه أخرجها من الليس المحض الى الأيس فالحكم بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تحكم ولا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من الليس الى الأيس لا ان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة لا يحتاج الى جاعل أصلا و جاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالذاتيات معها ثابتة لها بالضرورة لا تحتاج فى ثبوتها الى جاعل أصلا والاشبه ما قال الاستاذ قدس

سره انه ينقسم الهل الى خمسة أقسام ثلاثة للبسيطة الاول يطلب به الجعل الاولى فانه قد يكون
نظريا فلابد له من مطلب ألا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا
السؤال بأنه حيوان ناطق أم لا والثانى ما يكون طالبا لمرتبة تقرر الماهية التى هى عبارة
عن نفسها وهى أثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء موجود وهذا وان
كان ملازما للوجود لكنه مقدم ومغاير له والثالث ما يكون طالبا للوجود والهل المركبة لها
قسمان الاول ما تكون طالبة للصفة المتقدمة على الوجود كالامكان فانه متقدم على الوجود
لان الشئ يصير أولا ممكنا ثم يصير موجودا والثانى ما تكون طالبة للصفات المتأخرة عن
الوجود كالقيام والقعود وغير ذلك وهذه الأقسام متباينة الأحكام والآثار لابد من تحصيلها
للناظرين وتكشيفها لتنبيه الغافلين (ولم) أى لفظ لم يجئ (لطلب الدليل بمجرد التصديق) أى
يكون فيه طلب العلة لتصديق العقد فقط من غير تعرض لعلة ثبوته فى نفس الأمر كقولنا لم
كان هذا متعفن الاخلاط فقيل لانه محموم فهو دليل أى تعلم به إنية الشئ أى وجوده لا عليته
لان الحمى ليست علة لتعفن الاخلاط بل الامر بالعكس (أو للامر بحسب نفسه) عطف على
قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم لطلب وجود الامر فى نفس الامر يعنى لطلب علية
وجود الامر فى نفس الامر كقولنا لم كان هذا محموما قيل لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن
الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط علة للحمى فى نفس الامر لا فى اللفظ فقط كما فى الاول
وهذا دليل أى يعرف به لمية الشئ وعليته قال فى الحاشية وهو دليل لمى وسيأتى فى
الصناعات الخمس اهـ الصناعات الخمس هى أقسام القياس من البرهان والجدل والخطابة
والشعر والسفسطة وسيجئ تفصيلها فى آخر الكتاب فحاصل ما ذكرنا ان الأوسط ان
كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب علة للحكم فى الواقع أيضا فالبرهان لمى نحو هذا متعفن
الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط كما هو علة للحكم بالحمى على المشار
اليه كذلك علة لعروضه له فى الواقع لان الحمى لا تكون الا بتعفن الاخلاط وان لم يكن الاوسط
علة للحكم فى الواقع وان جعل علة فى الظاهر فهو إنى نحو هذا محموم وكل محموم فهو متعفن
الاخلاط فالحمى وان جعلت علة للتعفن فى اللفظ لكنها ليست علة له فى الواقع بل الامر
بالعكس ويسمى هذا القسم دليلا أيضا وقد لا يكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معلولى
علة أخرى كقولنا هذه الخشبة محرقة وكل محرقة مشرقة فالاحراق والاشراق معلولان
للنار فهذا القسم برهان الأن على الاطلاق فطلب لم لاشك فى تأخره عن مطلب ما الشارحة
والحقيقية والهل البسيطة وأما عن الهل المركبة فالاليق أن يكون مطلب لم متأخرا عنه لان

طلب الدليل للتصديق أولمية الشيء يكون بعد التصديق بوجوده في نفسه أو بوجوده على صفة كما لا يخفى . ولما فرغ من بيان أصول المطلب شرع في بيان فروعها فقال (وأما مطلب من) الذي يكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالمقصود من السؤال التعين الشخصي المميز له من إين أشخاص أخر (وكم) لطلب التعين الكمي من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعني بأي كيفية من الكيفيات وحال من الأحوال متصف (وأين) لطلب التعين من حيث الحصول في المكان كالمسجد والسوق (ومتى) لطلب التعين من حيث الحصول في الزمان نحو اليوم والأمس (إماذنابات) بالذال المعجمة والنون والباء الموحدة بينهما ألف والتاء المنقوطة المثناة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب إما توابع (لأي) من حيث انها يطلب بها التميز كما يطلب بأي (أو مندرجة في الهل المركبة) من حيث انها يقصد بها التصديق بوجود تلك الأحوال للاشياء فصارت طالبة لوجود الأشياء على الصفات كما في الهل المركبة وهذا غير ظاهر في من لطلبه الهوية الشخصية لا الصفة فالاولى أن يدخل في أي والبواقي في الهل المركبة فافهم

﴿فصل التصورات﴾ جمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) أي التصورات على التصديقات (وضعا) أي ذكرا وترتيبا بأن قدمناذكرها وأوردناها في الكتاب أولا ثم ذكرنا التصديقات (لتقدمها) أي التصورات على التصديقات (طبعا) أي بحسب الطبع قال في الحاشية التقدم الطبيعي عبارة عن الاحتياج ولا شك ان التصديق يحتاج الى التصور اه فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج اليه على المحتاج بحيث لا يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج ولا يكون تقدما بالعلية والتصور محتاج اليه للتصديق لان التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه أو شرطه على اختلاف المذهبين وليس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونه والعلة التامة لاتنفك عن المعلول فصار مقدما بالطبع فلذا أورده مقدما بحسب الوضع أيضا ليوافق الوضع الطبع (فان المجهول المطلق) أي الذي لا يعلمه أحد بوجه من الوجوه (يمتنع عليه) أي على المجهول المطلق (الحكم) بالثبوت أو السلب هذا بيان لمقدمة من مقدمتي دليل التقدم الطبيعي وهي كون التصور محتاجا اليه وترك المقدمة الثانية وهي كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصله ان التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون الا بين الطرفين المحكوم عليه وبه فلا بد من تصور المحكوم عليه لانه لولم يتصور كيف يحكم عليه فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم فصار التصديق محتاجا الى التصور ومقدما عليه وهذا هو التقدم الطبيعي . فان قلت

كما لابد فى التصديق من تصور المحكوم عليه كذلك لابد من تصور المحكوم به والنسبة فما
وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه . قلت لكونه عمدة ويعرف حال البواقى بالمقايسة
(قيل فيه) أى فى قولنا المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم (حكم) أى حكم بالامتناع على المجهول
المطلق (فهو) أى فهذا القول (كذب) لابطاله لنفسه توضيحه ان دليلكم باطل لان قولكم
المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم لاشك ان فيه حكما لان الامتناع أيضا حكم من الاحكام فهذا
الحكم إما على المجهول المطلق أو على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم بقولكم لان
قولكم يقتضى بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كاذبا لاستلزامه النقيضين
الحكم وعدمه وعلى الثانى كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلوميته تستدعى صحة الحكم لا
امتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) أى حل القول المفهوم من قيل
(أنه) أى المجهول (معلوم بالذات) أى بوصف المجهولية بالفعل (ومجهول مطلق بالفرض) أى
فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه حتى عن وجه المجهولية أيضا فحاصله ان
للمجهول المطلق اعتبارين أحدهما كونه معلوما بعنوان المجهولية والثانى ان العقل يفرضه
مجهولا مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف المجهولية فالحكم عليه باعتبار الاول لان
العقل تصوره أولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه بالاعتبار الثانى بأن العقل لم التفت الى كونه
معلوما بهذا العنوان وفرضه مجهولا بجميع الوجوه فحكم بسبب الحكم عليه فلا يلزم التناقض
لكونه مشروطا بالوحدات الثمانيه وههنا اختلف الموضوع باختلاف الاعتبارات (فالحكم
وسلبه باعتبارين) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف المجهولية والثانى باعتبار فرضه مجهولا
ويحتمل أن يكون اللفظ بالعرض بالعين المهملة دون الفاء فمعناه حينئذ انه معلوم بالذات أى
بمفهومه ومجهول بالعرض أى بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول
بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا لا حقيقة التى هى مجهولة مطلقة وان كانت باطلة ومحالا
فيحكم على هذا العنوان الحاصل فى الذهن ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعنون المحال فالامتناع
انما هو للمعنون وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه بالعرض (وسيأتى) قال فى الحاشية أى فى
التبصرة التى عقدت لتحقيق المحصورات اه وههنا شبهة أخرى وهى انا اذا فرضنا مثلا زيدا
تصور فى مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداء وذهنه خال عن جميع المفهومات سواه
فالاشياء اما معلومة لزيد أو مجهولة له فان كانت معلومة فلا يكون حالها الا بهذا المفهوم لا بغيره
لفرض كون ذهنه خاليا عن جميع المفهومات سواه فاذا علم بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم
صادقا على هذه الاشياء وما صدق عليه المجهول المطلق يكون مجهولا فيلزم كون الاشياء مجهولة

مع انها فرضت معلومة هذا خلف لاجتماع المتنافيين وان كانت مجهولة مطلقة فالمجهول المطلق
يكون صادقا عليها ووجها لها وهذا الوجه حاصل فى ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه
مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل وأجيب عنها بأن الشئ انما يصير معلوما بحصول وجه
من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذ ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون
مبدأ للانكشاف فنختار ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم المجهول المطلق صادق عليها ووجه
من وجوهها لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه فى العقل انكشاف الاشياء لكونه منافيا
للمعلومية وما أورد عليه من انا سمينا ما يكون حاصلا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما
ونقيضه مجهولا مطلقا وان شئت تسميته بأسامى أخر ولا شك فى تنافى المفهومين ويلزم
اجتماعهما بالبيان المذكور فليس بشئ لانا نقول معلومية الشئ عبارة عن انكشافه
بالكنه أو بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفات ومن غير لحاظ كونه
وجها لذلك الشئ حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين فى رد العلم بوجه
انه ليس علما بالذى الوجه وتسمية ما يكون حاصلا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما انما
هى من حيث كون هذا الوجه وجها بهذا الشئ وفى تصور المجهول المطلق فى مرتبة
الهيولانية ليس الالتفات الى شئ آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجها للشئ
فى الواقع فلا يكفى للعلم لا سيما اذا كان منافيا له فكيف يكون منشأ للانكشافه وان جعل علم
الشئ عبارة عن الحصول سواء كان منشأ لانكشاف ذلك الشئ أم لا فلا مناقشة فى الاصطلاح
وانما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه فى هذا الفن فافهم فانه دقيق وبالتأمل
حقيق وقد يجاب بأن فى مبدء الولادة لا يحصل أولا الا ما هو من أجلى البديهيات كالوجود
وغيره وأما حصول مفهوم المجهول المطلق فممنوع ولك أن تقول حصول هذا المفهوم ابتداء
ليس بمحال فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكر فافهم ولهذه الشبهة تقرير آخر فى شرح الاستاذ
قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره يفضى الى التطويل فارجع اليه (الافادة لا تتم الا
بالدلالة) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطق لا يبحث الا عن القول الشارح والحجة وكيفية
ترتيبهما وهما لا يتوقفان على الالفاظ فنظرهم وبحثهم ليس الا عن المعانى فما وجه ذكر الالفاظ
ودلالتها فى المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة
فى العلوم وغيرها لا تكون الا باظهار ما فى الضمير لصاحبه فلا بد من الألفاظ الدالة على المعانى
المطلوبة لحصول الافادة والاستفادة حتى لا ينفك تعقل المعانى عن تخيل الالفاظ فلهذه الفائدة
أورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة . فان قلت الافادة والاستفادة قد يكونان

بالكتابة والاشارة أيضا فما وجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ . قلت في الكتابة والاشارة مشقة لا تخفى فان قيل ان الاشراقيين كان فيهم افادة واستفادة بدون الالفاظ بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق سهلا ولا يتيسر لكل واحد وانما الغالب فيهما هي الألفاظ وحصر إتمام الافادة بالنسبة اليها لا مطلقا فلا يرد عليه ان افادة الواجب على الانبياء والاولياء بطريق الوحي والالهام لا بالالفاظ فالبحث عن الالفاظ في فن المنطق ليس بالذات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث انها موجودة ومعدومة وجوهر وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعاني التي يتألف منها الموصل الى المجهول فلذا قال لا تتم الا بالدلالة وهي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (منها) أي من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بها لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها (بعلاقة ذاتية) أي بعلاقة بين الدال والمدلول في هذه الدلالة حاصلة لذاتيهما مع قطع النظر عن الخارج وهي علاقة اللزوم العقلي بينهما كما تدل عليه الحاشية ولا بد فيها من العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما لينتقل من أحدهما الى الآخر . فان قلت الدلالة موقوفة على علم المدلول وعلم المدلول لا يكون الا بالدلالة فيلزم الدور . قلت علم المدلول من الدال موقوف على الدلالة وعلمه مطلقا ليس موقوفا عليها والدلالة موقوفة على علمه المطلق فتغاير الموقوف والموقوف عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قال الاستاذ قدس سره ليشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهي دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الأثر ودلالة أحد الاثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة (ومنها) أي من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان في هذه الدلالة للوضع دخلا تاما (بجعل الجاعل) أي يكون لعلاقة جعل الجاعل اى وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها) أي من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخول الطبع فيه (باحداث طبيعة) للدال عند عروض المدلول فينتقل الذهن في الدلالة من ممارسة الطبيعة الى ايجاد الدال عند عروض المدلول . فان قلت قد تكون الدلالة بالاسباب العادية على المسببات كدلالة السحاب على المطر والهالة على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة ويختل الحصر فيها . قلت ان كان السبب العادي من ذوي الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهي طبيعية لا يقال ان دلالة اح اح على وجع الصدر واح اح على السعال دلالة طبيعية مع ان المحدث من ذوي الشعور فكيف تكون طبيعية لانا نقول لا نسلم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من عدم الشعور لكن الوهم من ملاصقته بالشاعرة وعدم الفرق بين ما يصدر عنها وعن غيرها

حكم بصدوره عنها أو يقال بصدوره عن الشاعرة من حيث عدم الشعور بها (وكل منها) أي من الدلالات الثلاث (لفظية) منسوبة للفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ الى غيره (وغير لفظية) أي ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان في الاقسام الثلاثة صارت ستة أقسام الأول دلالة عقلية لفظية كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ . فان قلت ان دلالة زيد المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية مع ان العقلية أيضا متحققة ههنا فاجتمع العقلية والوضعية فلا يبقى التباين بين الاقسام الثلاثة مع انه لابد من التباين بينها . قلت تحقق الدلالتين في مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع وأما من جهتين فلا بأس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعي وعلى وجود اللافظ أي وجود المتكلم بهذا اللفظ عقلي لعدم وضعه له وإنما انتقل العقل اليه فالاولى في مثال هذه الدلالة لفظ ديز الذي هو غير موضوع للمعنى لتكون دلالته على وجود اللافظ فقط والثاني عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لفظية كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لفظية كدلالة الدوال الاربع أي الخطوط والعقود والنصب والاشارات على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت بتقرر الواضع لها لكن الدوال ليست ألفاظا بل هي الامر الواقعي أو الحالة الواقعية الموضوعة لمدلولاتها والخامس طبيعية لفظية كدلالة اح اح على وجع الصدر والسادس طبيعية غير لفظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل وسرعة النبض على المزاج المخصوص . فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الأثر على المؤثر وهي عقلية وليست طبيعية فانحصرت الطبيعية في اللفظية وصارت الاقسام خمسة . قلت لهذه الدلالة اعتباران الأول اعتبار أن المرض المخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية المعينة للون المعين والمزاج المعين للحركة المعينة فهي من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثاني اعتبار أن صدور الدال ووجوده بحسب اضطرار الطبيعة والانتقال فيها من الدال الى المدلول بممارسة عادة الطبيعة فهي طبيعية ولا منافاة بين اجتماعهما في مادة واحدة لكونه من جهتين والاولى في مثالها ركض الدابة على الارض بيدها عند مشاهدة العلف وبعضهم لما التبس عليه الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللفظية انكرها وبما علمت من الفرق يظهر وجودها قال في الحاشية أنكر السيد وجود الطبيعية في غير اللفظية واعتبره المحقق الدواني فهو الحق اه والانحصار بين الاقسام الثلاثة والستة ليس عقليا بل استقرائي كما يظهر بالتأمل فلذا أورده المصنف بقوله منها ولم يقل وهي إما عقلية أولا (وإذ كان الانسان مدني الطبع) هذا بيان سبب

عتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها فخاصله ان الانسان لما كان مدنيا بالطبع يعني
طبيعته تقتضي التمدن وهو الاجتماع مع بني نوعه لان تعيشه لا يمكن بدون مشاركتهم و إعلام
أحدهم على ما في ضميره لصاحبه وصاحبه له من المقاصد والمصالح في المآكل والمشارب
والملابس التي يحتاج اليها في كل زمان صار (كثير الافتقار) أي الاحتياج (الى التعليم)
باعلام ما في ضميره لصاحبه (والتعلم) أي أخذه ما في ضمير صاحبه والطبيعية والعقلية
غير منضبطتين لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول فلا يفيدان الفهم على الوجه المطلوب
فاحتيج فيهما الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال الغير اللفظية لا تفي بالفهم
المقصود ولا سيما في المعقولات الصرفة مست الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت
اللفظية الوضعية أعمها) أي أشمل الدلالات المذكورة أقساما (وأسهلها) أي أسهل الدلالات
تعليما وتعلما (فلها) أي الوضعية اللفظية (الاعتبار) في الاستعمال توضيحه ان الافادة
والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأسهل بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية لان
طريق الفهم فيهما واحد وهو العقل في الاول والطبع في الثاني فلا توسعة فيهما والوضعية
فيها وسعة كثيرة لان الالفاظ موضوعة في كل اللغات امان ويوجد فيها النقل والمجاز وغير ذلك
ولاشتراط العلم لوضع الواضع وكفايته وعدم الحاجة الى الزيادة في حصول الافادة
والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والتعلم أو يقال ان واضع أصول الالفاظ للمعاني هو الله
تعالى وعلمها لآدم له وهو علم لنبيه والنبي لأمته حتى اشتهر بين الناس الدلالة بينهم في
كل درجة وطبقة فبسبب هذه الشهرة صارت أسهل بحسب الافادة والاستفادة ان الله تعالى
لم يترك معنى من المعاني الا وضع بازائه لفظا يدل عليه وصارت الالفاظ مشتهرة فيما بينهم
ودلالتها على كل من المعاني بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قيل في
وجه الاشملية انه كلما أمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوضعية الغير اللفظية أمكنت
الوضعية اللفظية بوضع الالفاظ بازاء مدلولاتها وليس العكس فليس بشيء لانه ان أراد
بامكان الوضعية انه يمكن لنا ان نوضع ونقرر هذا اللفظ لمعنى من المعاني فمسلم لكن ليس
كلامنا فيه بل في أصل الوضع للواضع كما علمت وان أريد انه كان يمكن الوضعية بحسب
أصل الوضع فممنوع لجواز أن يصدر عن الطبيعة عند اضطرارها لفظا مهمل يدل على
ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعاني وترك هذا القائل بيان وجه الاسهلية لعله زعم
لفظ الاشمل بالشين المعجمة والميم مكان الهاء وتوهم كونه بمعنى الاسهل غلطا وتغييرا
والله أعلم بحال عباده وان كان لهذه النسخة صحة لكن وجدت أكثر النسخ مطابقة لما مر من

التفصيل وحمل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم . فان قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات هو المعانى والدلالة الوضعية ليست من أغراضهم الا بالتبع فالاحتياج الى بيان الالفاظ فى هذا الفن لا يكون الا الى الالفاظ التى دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية فلا بد من ان تبين فيها الالفاظ المدونة فما الحاجة الى بيان أحوال الفاظ مما من غير اختصاص بلغة دون لغة . قلت ان قواعد المنطق أعم فأخذ مباحث الالفاظ أيضا على سبيل العموم لئلا تكون منافرة و وحشة أو يقال ان تدوين المنطق فى كل لغة يمكن فكما نقل من اليونانية الى العربية ومنها الى الفارسية فكذا يمكن نقلها الى كل لغة فلو أخذت مباحث الألفاظ المختصة بلغة دون لغة يحتاج الى تفسيرها اذا دوّن فى غير هذه اللغة (ومن ههنا) أى من افتقار الانسان فى التعليم والتعلم الى المعانى المطلقة دون الخصوصيات (تبين) أى ظهر (ان الألفاظ موضوعة للمعانى من حيث هى هى) مع قطع النظر عن وجوده فى الخارج أو الذهن (دون الصور الذهنية) المخصوصة بخصوصية لها فى الذهن (أو دون) الصور (الخارجية المخصوصة) بخصوصية وجودها فى الخارج (كما قيل) بالوضع لهما قال فى الحاشية فان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان فيهما الى التمدن انما هو المعانى مطلقا لا الخصوصيات اه فحاصله ان المقصود بالتعليم هو المعانى من حيث هى هى لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والخارجية والغرض من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هو المطلقة فالوضع لا يكون الا لها فهذه المعانى هى التى وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الألفاظ موضوعة للمعانى من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية أى التشخص الذهنى لم يمكن التعليم والتعلم فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذه المعانى الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها فيه وكذلك انتقالها من ذهن الى ذهن آخر أيضا محال لان الصورة الذهنية عرض للذهن وانتقال العرض من محل الى محل آخر مع بقائه بالتشخص باطل لتشخصه بمحله ولو كانت الألفاظ موضوعة للامور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعليم الكليات من حيث هى كليات لانها معراة عن الخصوصيات فظهر ان الالفاظ موضوعة بازاء الماهية من حيث هى هى والخصوصيات لغاة محضة كما يظهر بالاستقراء والتتبع وذهب أبو نصر الفارابى وأبو على بن سينا وتابعوهما الى ان الألفاظ موضوعة للصور الذهنية وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعة للصور الخارجية وما ذكر فى المتن هو مذهب الجمهور من المتأخرين ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف فى المعلوم بالذات فمن ذهب الى انه هو الامر الخارجى قال بموضوعية الألفاظ له ومن ذهب الى انه هو الأمر الذهنى جعل الالفاظ موضوعة

بازاء الأمور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاف على الاختلاف فى الملتفت اليه بالذات فمن قال ان الحاصل فى الذهن هو الملتفت اليه بالذات قال بوضعها له ومن قال ان الملتفت اليه هو الأعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بازائها فحاصل دليل الشيخين ان الموضوع له ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفائها وهو صفة ذات اضافة لا بد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية وهى باقية فالعلم باق ببقائها عند انتفائها عن الخارج فلاح أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لا تكون موضوعة الا بازائها ويرد عليه النقض بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس موضوعا الا للشخص الموجود فى الخارج وأيضا يلزم أن يكون كل من القضايا ذهنية على ان البعض ينكرون الوجود الذهنى مع القول بوضع الألفاظ للمعانى ودليل بعض المتأخرين ان الملتفت اليه بالذات والكاسب والمكتسب انما هو الصورة فتكون الألفاظ موضوعة له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هى هى أيضا وينتقض أيضا بالألفاظ التى لا توجد معانيها فى الخارج كالانتزاعيات والمعقولات الثانية كالكلية وغيرها فانها ليس لها وجود فى الخارج وكالعنقاء فانه ليس موضوعا للامر الخارجى لعدم وجوده فيه ويعارض بانه لو كانت الألفاظ موضوعة للمعانى فى الخارج لا تنتفى معناها بانتفائها فى الخارج مع انه يبقى انفهام المعنى من اللفظ عند انتفاء الموجود الخارجى فلم يبق الا وضع الألفاظ للمعانى من حيث هى هى فهى موضوعة لها ولذا أول البعض هذين القولين الى المعانى من حيث هى هى وحمل الصورة الذهنية والامر الخارجى عليها فان الامر الذهنى يطلق على نفس الماهية والامر الخارجى وان لم يطلق عليها لكن قد يطلق على ما يقابل الذهنى أعم من أن يكون فى الخارج أو فى مرتبة نفس الشئ من حيث هى هى مع قطع النظر عن الخصوصيات الذهنية أو يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هى هى ولا يذهب عليك انه على هذا التقدير يكون النزاع لفظيا لان مقصودهم واحد وانما اختلفوا فى تعبيرهم عنه بألفاظ مختلفة . فان قلت ان كل الالفاظ ليست موضوعة للماهية من حيث هى هى لانا نعلم بالضرورة ان لفظ الكلى موضوع لما فى الذهن ولا يعرض للشئ الا فى الذهن ولفظ هذا موضوع للمشار اليه الموجود فى الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هى هى وانما هو موضوع للذات المشخصة فى الخارج فما وجه القول بوضعها للمعانى من حيث هى هى مطلقا وتأويل القولين الى هذا القول بل الصواب أن يقال ان بعض الالفاظ موضوعة للماهية من حيث هى هى كلفظ الانسان والفرس وبعضها للذهنية كلفظ العلم وغيره من المفهومات الانتزاعية

و بعضها للخارج كلفظ الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية . قلت مراد المصنف ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي هي أي لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب
اليه القائلون بالوضع للامر الخارجي ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر
الذهني بل بعضها للخارج و بعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قال الاستاذ
المحقق في شرحه ان النظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيء من حيث هي
هي فاسم ذاته تعالى موضوع بازاء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية ظرف دون ظرف
حتى لو فرض حصوله في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الجزئيات المادية لو حصلت
ذواتها في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك المعاني الانتزاعية كالفوقية والتحتية لو فرض
حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له ونظيره ما يقال معنى الكلي ما لا يمتنع عند العقل
تكثره في الخارج مع ان الكليات الفرضية كاللاشيء وشريك الباري يستحيل تكثرها في
الخارج لكن المفهوم لا يأبى عنه كذلك معاني الألفاظ من حيث هي هي لا تأبى من حصولها
في الخارج والذهن وان كانت بحسب الخصوصية آبية عن حصول أحدها في ظرف الآخر
هذا خلاصة كلامه خذه واحفظه والقول بأن الالفاظ مطلقا لا تخلو من تلك الاوضاع الثلاث
اسلم من التكلفات فافهم وههنا اختلاف آخر في أصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو
الله تعالى فقط بأنه وضع الالفاظ كلها لمعانيها ثم ألقى على الانبياء عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام
بالوحي ثم الامم أخذوا منهم واليه ذهب الاشعري وجمع من الفقهاء استدلالا بقوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فهذا يدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم تعلم منه تعالى ولم تعلم
الملائكة فاعترفوا بعجزهم وقال البعض وهو جمع من المتكلمين ان الواضع هو الناس
والالفاظ اصطلاحية انبعثت داعية واحدة أو دواعي جمع على وضع اللغات لمعانيها وعرف
الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى
والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقيفي لا يمكن اطلاقه على شيء الا من الشارع و بعضها
بالاصطلاح وهذا مذهب أبي اسحق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الاصول
واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضروري أم لا قال
البعض لا بد من المناسبة والا لما اختص بعض الالفاظ ببعض المعاني واليه يميل المعتزلة وعند
البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجون
بفتح الجيم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لأمكن أن يناسب الطبيعة للضدين

وهو باطل ولثان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها و بهذه المناسبة
وضعها وان لم يظهر على الغير والقول بأن الدلالة لا تتحقق الا بظهور المناسبة لا يخلو عن تحكم
فافهم (ودلالة اللفظ على تمام ماوضع) أى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما، معنا. دلالة اللفظ على
تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيثية) أى من حيث انه تمام ماوضع له
(مطابقه) يعنى تسمى هذه الدلالة دلالة مطابقية لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) أى جزء
ماوضع اللفظ له من حيث انه جزؤه (تضمن) يعنى تسمى دلالة تضمنية لكونها دلالة اللفظ
على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ماوضع له ولم يقل على
جميع ماوضع له ولا عين ماوضع له لان الاول يشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالمركب
مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقية فحينئذ لا يكون التعريف جامعا
والثانى وان صح لكن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجهور بتمام ماوضع له
أيضا صحيح . فان قلت ان لفظ التمام بمعنى الجميع ومعناهما واحد فكيف يشعر أحدهما بالتركيب
دون الآخر مع اتحادهما فى المعنى . قلت التمام والكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن
التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تام
الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فقابل التمام النقص وهو
أعم مما هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء . فان قلت ما فائدة
قيد الحيثية . قلت فائدتها عدم دخول احدى الثلاث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعا
للكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص و يطلق عليهما فاذا
أطلق الامكان وأريد به الامكان العام مثلا تكون تلك الدلالة مطابقية لكونها على
ماوضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعا
له الامكان العام والامكان العام جزؤه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس
وكذلك قد يكون اللفظ مشتركا بين الملزوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين
الضوء والجرم فلو اطلقت الشمس وأريد بها الضوء مثلا يكون دلالتها عليه مطابقة
بوضعها له مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعا له أيضا وهذا لازمه
فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيثية لا تصدق احداهما على
الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحيثية انه جزء
الموضوع له وكذا الضوء من هذه الحيثية ليس بلازم الموضوع له فبالحيثية امتازت
احداهما عن الاخرى امتيازا تاما فلهذا قيدها (وهو) أى التضمن (لازم لها) أى المطابقة (فى

المركبات) أى فى المعانى المركبة لان فى المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب
فلابد من أن يكون له جزء ودلالته على الجزء يكون تضمنا بخلاف البسيط فان لفظه يدل على
مسماه وليس له جزء لتكون دلالته عليه تضمنا قال فى الحاشية فان فهم الجزء فى فهم الكل
وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع اهـ ويظهر من هذا الحاشية ان
فهم الجزء ليس مغايرا لفهم الكل بل هو فهم الكل وينسب هذا الفهم الى اجزائه ويدل عليه
ما قال فى السلم اللفظ الدال وضعا هو فى كمال معناه مطابقة وفى جزءه تضمن وهما واحدة فان
الكل انما يتعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها الا بعد التحليل وفى المفرد المشترك انما تتعدد
الصور بتعدد الموضوع اما بوضع الواحد فكأنه وحدة لا كثرة . فان قلت لابد فى الدلالة
من قصد المدلول واذا لم يكن فهم الجزء مقصودا بل فهم الكل وينسب هذا الفهم الى الجزء كيف
تكون دلالته على الجزء تضمنا لعدم القصد هنا . قلت اعتبار القصد فى الدلالة عند
أهل العربية واما عند الميزانيين يكفى الفهم سواء كان مقصودا أولا . فان قلت ان
الاتحاد لا يتأتى الا فى المركبات الذهنية كالانسان وأما فى المركبات الخارجية كالبيت
مثلا فاتحاد أجزائه محال فلا يكون فيهما فهم واحد ينسب الى الاجزاء . قلت مراده
الاتحاد فى الالفاظ الموضوعة بازاء مركب ذهنى وأما فى المركبات الخارجية فالكل والجزء
متغايران فى الفهم . فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل
اليه فى الوجود والتعقل فما معنى قولهم ان التضمن تابع للمطابقة مع أن ما ذكر يدل على كون
الامر بالعكس قلت المراد بالتبعية التبعية فى الحصول من اللفظ بأن الكل يفهم أولا من اللفظ
الموضوع له وفهم الجزء من الكل انما هو بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه فبهذا
المعنى صار الكل أصلا وابتنى عليه الجزء وهذا لا ينافى كون فهم الجزء بدون الكل سابقا
وكونه أصلا باعتبار الاحتياج اليه فافهم لا يقال ان دلالة المركب على جزئه دلالة على غير
الموضوع له وهى مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوها من أقسام الدلالة الوضعية
لانا نقول ليس التضمن ان يذكر الانسان ويراد به الحيوان فقط اذ هو مجاز لانه مستعمل
فى غير الموضوع له من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان على
المجموع فدلالته على الحيوان الذى هو جزؤه وداخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر
الشمس وارادة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم بل ذكر الشمس
وأريد بها الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجرم التزام وقس عليه
غير ذلك فافهم (ودل الخارج) عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزءه (التزام) أى

تسمى هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ما هو لازم لمعناه فانحصرت الدلالة الوضعية فى الاقسام الثلاثة وهذا الحصر العقلى ليس فيه احتمال سوى الثلاثة فان قلت الحصر العقلى عندهم ما يكون دائرا بين النفى والاثبات وما ذكر فى بيان أقسامها ليس كذلك . قلت الحصر العقلى ما يكون دائرا بين النفى والاثبات لا ما يكون مذكورا بعنوان النفى والاثبات وحصر الدلالة فى الاقسام الثلاثة وان لم يذكر بعنوان النفى والاثبات لكنه راجع الى النفى والاثبات بأن يقال ان الدلالة على المعنى إما باعتبار كون اللفظ موضوعا له فهى المطابقة أولا فهى إما باعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له فهى التضمن أولا بل باعتبار عدم كونه موضوعا أو جزأ فهى الالتزامية ولا شك ان العقل يجزم بحصرها فى الاقسام الثلاثة بمجرد ملاحظة حدودها ولا يخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو المعنى بالحصر العقلى . فان قلت ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج مطلقا بل لابد فيها من اللزوم فيخرج عند العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا ينافى الحصر العقلى . قلت اللزوم ليس داخلا فى حد الدلالة الالتزامية والحصر انما هو باعتبار حدودها لا باعتبار التحقق واللزوم شرط لتحققها لا يقال لابد فى الدلالات من اعتبار الحيثيات كما اعتبره المصنف والا انتقضت إحداها بالاخرى كما علمت فى بيان فائدة قيد الحيثية فيختل الحصر العقلى لعدم كونه دائرا بين النفى والاثبات بل يكون دائرا بين الدلالات الثلاث مع الحيثيات لانا نقول المعتبر فى الالتزام نفى حيثية العينية والجزئية لا حيثية عدم العينية والجزئية فالحصر حينئذ من حيثية العينية والجزئية ونفيها فصار حصرا عقليا لا يختل الحصر العقلى فافهم . فان قيل ان الحصر فى الاقسام الثلاثة المذكورة للدلالة المطلقة أيضا يمكن ارجاعه الى النفى والاثبات بأن يقال الدلالة اما بالعقل أولا والاول العقلية والثانى اما باحداث الطبيعة أولا فالاول الطبيعية والثانى الوضعية . قلت لابد فى الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما عرفت فاحتمال الدلالة بدون العلاقة مطلقا قائم عند العقل فهذا الحصر استقرائى واذ عرفت الدلالة العقلية بما لا يكون فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة أخرى أو لا تكون ذاتية أصلا وجعل هذه العلاقة الذاتية شرطا لتحققها فحينئذ صار هذا الحصر ايضا عقليا فافهم . فان قلت ان المركب كعبد الله مثلا موضوع لمعنى فدلالته على معناه خارجة عن الدلالات الثلاث لان دلالته على المعنى المركب ليس بالمطابقة لان الواضع لم يضعه لهذا المركب بل وضع مفرداته لمعانيها فصارت باجتماعها مركبة ولا بالتضمن لأن هذا المعنى ليس جزأ لمعنى الموضوع له كما هو الظاهر ولا بالالتزام لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على معناه خارجة

عن الثلاث فاختل الحصر ولا يجاب بأن المركب ليس موضوعا للمعنى فهو خارج عن المقسم وهو الدلالة الوضعية اذ هي عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعا له سوى مفرداته فلا يختل الحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من المقسم سوى الاقسام المنحصر فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والا لم تكن التضمنية والالتزامية من أقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيهما على الموضوع له بل ما يكون للوضع مدخل فيه وهذا القدر يوجد في المركب أيضا لان مفرداته موضوعة لمعناها فصار للوضع مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخلة في الوضعية وقسم من المطابقية لان المطابقة أعم من أن يكون فيها وضع عين اللفظ لعين المعنى كما في المفردات أو وضع أجزاء اللفظ لأجزاء المعنى بحيث تطابق أجزاء أحدهما الاجزاء الآخر والأخير متحقق في المركبات (ولابد) هذا دفع دخل مقدر بأن يقال ان الخارج يكون مباينا لما هو خارج عنه ولدلالة الشيء على الشيء لابد من مناسبة وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بأن الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج المباين الغير المناسب الذي لا علاقة فيه أصلا بل لابد في الدلالة الالتزامية (من علاقة) أي أمر يستصحب به أحدهما الصاحبه (مصححة) بصيغة الفاعل أي يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه الالتزامي بسبب هذه العلاقة (عقلية) أي منسوبة الى العقل وهي اللزوم العقلي وهو عبارة عن لزوم تعقل شيء من تعقل شيء آخر وينتقل بها الذهن من الملزوم الى اللازم كالزوجية للاربعة فان العقل اذا تصور معنى الزوجية والاربعة يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من أحدهما الى الآخر ويجزم باللزوم بينهما ووجه اشتراط اللزوم انه لو لم يشترط لما فهم المعنى الخارجي من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه لهذا المعنى أو باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل في الدلالة الالتزامية لكونها دلالة على الخارج عن الموضوع له والثاني لا يمكن بدون اللزوم العقلي وأما اللزوم الخارجي فليس شرطا لوجود الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعمى والبصير وايراد هذا في مثال اللزوم الذهني أولى من المثال بالزوجية والاربعة كما هو الظاهر (أو عرفية) أي بحسب العرف بأن لا يكون عند العقل بين اللازم والملزوم علاقة لكن قد اشتهر في العرف والعادة لزوم أمر بشيء بسببه ينتقل الذهن من أحدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى حاتم فان العقل ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثيرا ثابة الكثرة صار الجود عند العرف من لوازم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد فان قلت ان اللفظ ليس موضوعا للخارج لا بالذات ولا بالعرض ولا وضع له أصلا فدلالة اللفظ

على الخارج كيف تكون من الوضعية قلت الوضعية ما يكون للوضع دخل فيه وهذا المعنى لما كان لازما للموضوع له غير منفك عنه فبواسطته ينسب الوضع اليه أيضا فاللازم كالجزء في عدم الانفكاك وما ينسب اليه بسببه ينسب الى اللازم . فان قيل قد تكون الدلالة بعلاقة السبب والمسبب والحال والمحل وغير ذلك من العلاقات المعتبرة من انواع المجازات فهذه دلالة على الخارج من المدلول مع أنه غير لازم له لا يقال ان هذه الدلالة تكون [illegible] وهى مع انها لازم له لانه قد تكون [illegible] ولو [illegible] تدل الا على الاستعمال كالا [illegible] الحالية والمقالية [illegible] لا يكون الا بعلم تلك العلاقة وهو ليس دلالة مطابقة ولا تضمن ولا [illegible] كون [illegible] عدم اللزوم الذهنى [illegible] الدلالة مطابقة لانها عبارة عن الدلالة على تمام المعنى [illegible] سواء كان وضع ذلك اللفظ له وضعا شخصيا كما [illegible] اللفظ اذا لم يصح استعماله فى مقام فى المعنى الموضوع له [illegible] وهذا أيضا [illegible] من التعيين [illegible] الدلالة فيه قد تكون فى ضمن الدلالة [illegible] واخراجها عن اللفظية [illegible] بأن تكون مع العربية والفرق [illegible] فيكون [illegible] مركب معها من أقسام الغير اللفظية منقوض بدلالة الوضع فان العلم به لابد للوضع شرط [illegible] لانه أيضا مع انها ليست بلفظ فيلزم ان تكون الوضعية غير لفظية ولو أجيب بأن الدال هو اللفظ والوضع وغيره من شرائط الدلالة [illegible] فى المجاز أيضا كذلك [illegible] يراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى ويدخل المجاز فى المطابقة بحسب النوعى [illegible] الاستاذ المحقق وغيره من فحول الأعلام قدس الله اسرارهم [illegible] العربية لان محاورات العرب مصدقة [illegible] يشترط اللزوم العقلى فقط فى الدلالة الالتزامية كما هو [illegible] المنطقية [illegible] أو عرفية فالعلاقة عنده ماهى الاعم منهما كما هو مذهب أهل العربية [illegible] لان استعمال العرب مسلم والذهول عنه خطأ وههنا اختلاف آخر بين المنطقيين [illegible] العربية وهو ان المنطقيين يقولون ان التضمن والالتزام تابعان للمطابقة فى الوضع [illegible] والقصد جميعا لأن المقصود والملتفت اليه والمستعمل بالذات انما هو المطابقة [illegible] والتضمن والالتزام ملتفتان مقصودان ومستعملان بالتبع لكونهما جزأ ولازما لما هو موضوع [illegible] بالذات وقالت العرب سلمنا التبعية فى الوضع لان الوضع بالذات انما هو للموضوع له وأما فى الاستعمال والقصد

والالتفات كلها سواء لأن اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفت اليها بالذات كذلك التضمن والالتزام أيضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على أهل العربية أنه لا تنحصر الدلالة في الثلاث لتحقق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهما ليسا منهما على طورهم . فان قلت يلزم على المنطقيين أيضا عدم الانحصار في الثلاث لتحقق التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور أهل العربية وهما ليسا من التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم قالوا باستعمالهما بالتبع . قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوعي كما علمت فافهم ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (قيل الالتزام مهجور) أي متروك (في العلوم) قال في الحاشية انما قيد بالعلوم لانه لم يهجر في المحاورات انتهى يعني في العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعمل فيها في محاوراتهم وانما ترك في العلوم لكونه غير مصرح وكاشف للمقصود وغيره فيد الغرض الاصلي في العلوم لان الغرض في العلوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعرف والحجة والالتزام لا يحصل منه شيء منهما كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المعرف والحجة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع وفيه بحث بانه ان أريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قد يفهم المقصود بالالتزام أيضا اذا كان علاقة اللزوم الذهني وان أريد ان اللفظ ليس موضوعا للمعنى يفهم منه المقصود بالذات كما في المطابقة فنقول في التضمن أيضا اللفظ ليس موضوعا له فما وجه ترك أحدهما دون الآخر وان أريد به معنى آخر فلا بد من بيان فارق بينه وبين التضمن (لانه) أي الالتزام (عقلي) اذ هو انتقال من الملزوم الى اللازم وليس له لفظ موضوع بازائه فصار عقليا والمفيد للتعليم والتعلم لا يكون الا ما هو أسهل وهو الوضعي فلهذا كان متروكا في العلوم . فان قلت قد مر ان العقلي تكون فيه علاقة ذاتية وهو اللزوم العقلي وعلاقة التأثير في المحاورات التي تكون باعتبار ما كان أو باعتبار ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لغير الموضوع دلالة التزامية بواسطة تلك القرائن وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه عقليا مطلقا باطل . قلت ليس المراد بالعقلي ههنا ما مر في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عقلية فتأمل وفيه نظر بأنه ان أريد انه ليس فيه مداخلة للوضع أصلا لا بالذات ولا بالعرض فممنوع وان أريد انه لا مدخل له بمعنى الدخل التام فالتضمن أيضا كذلك فما وجه ترك ذلك دون هذا لا يقال ان التضمن له خصوصية ولا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزء الموضوع له لانا نقول للالتزام أيضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كالجزء وهي تكفي في الدلالة وليس لخصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخل في الدلالة (ونقض بالتضمن)

الناقض هو الغزالى النقض ابطال الدليل بتخلف الحكم عنه أو استلزامه فسادا آخر وهو اجمالى اذا لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلى اذا منع عليها و بكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول ان الدليل الذى أورد تم على مهجورية الالتزام فاسد لانه يوجد فى التضمن مع كونه غير مهجور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهجوريته ظاهر واما جريان الدليل فلان التضمن أيضا عقلى لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء بسبب العقل فالتضمن والالتزام سيان فكيف يترك أحدهما دون الآخر مع وجود علة الترك فيهما على السواء . فان قلت قد وجد فى التضمن وجه آخر لعدم الهجر وهو كونه جزأ من الموضوع له وملاصقا والجزء أقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الأضعف هجر الاقوى . قلت علة الهجر كونهما عقلية وهى متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر أقوى وأما تقرير الثانى وهو النقض التفصيلى فأن يمنع على مقدمة معينة بأن المستدل ان أراد بكونها عقلية ان أراد بكونها عقلية صرفة ليس للوضوع مدخل فيه أصلا فممنوع ضرورة ان دلالة اللفظ لا تكون الا بكونه من لوازم الموضوع له فصار للوضع دخل بهذا الوجه وان أراد ان للعقل شركة فيه فهذا المعنى يوجد فى التضمن أيضا ولو قيل بالفرق بأن اللوازم غير متناهية لان من لوازم الشئ انه ليس عين كل واحد مما يغايره والمغاير غير متناه بخلاف الأجزاء فانها متناهية فاعتبار الالتزام يوجب اعتبار الغير المتناهى فى مدلول اللفظ قلنا ليس المعتبر فى الالتزام مطلق اللوازم بل اللوازم البينة ولا نسلم عدم تناهيها . فان قلت ان الالتزام يذكر فى المنطق دون بعاو أحوالا فما معنى مهجوريته فى العلوم . قلت معناه انه لا يعرف بحيث يحتج به لكونه موجبا للانتشار على المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه فتأمل (و يلزمهما) أى التضمن و الالتزام المطابقة بمعنى اذا وجد التضمن والالتزام فلابد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع الدلالة على الكل والملزوم . فان قلت لزوم المطابقة للتضمن ظاهر واما للالتزام فلا لجواز ان يكون من الدلالة المجازية فأين الدلالة على الموضوع له . قلت هناك وان لم يكن الموضوع له تحقيقا لكنه يكون تقديرا ومراد المصنف أعم منهما ولا يرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا بالقصد والاستعمال فى المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام لا يقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انما هو المطابقة وايرادهما ليلتفت بهما الى المطابقة فهى الملتفت اليها بالذات فحينئذ يستلزمان المطابقة تحقيقا فلا حاجة الى أخذ الاستلزام للموضوع له بالمعنى الأعم وأما عند أهل العربية فيحتاج الى أخذ الاستلزام بالمعنى الأعم الشامل للتحقيق والتقديرى لانهم اعتبروا فى مطلق الدلالة القصد والاستعمال . فان قيل اذا كان

التضمن والالتزام تابعين للمطابقة غير مقصودين بالذات فيختل الحصر الوضعي في الثلاث عند أهل العربية مع انهم حصروه في الثلاث بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق تابعان للموضوع له وعند أهل العربية ليسا كذلك فلا يكونان داخلين في التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزادا على الثلاث المقصودة قلنا ان أهل العربية ما حصروا الدلالة المطلقة في الثلاث بل الدلالة القصدية فخروجهما على هذا لا يضر الحصر ولا يرد على المنطقيين اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند أهل العربية لدخولهما في المجاز عندهم وعدوهما في الوضع لحمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعي وهو يوجد فيهما فبهذه الحيثية يدخلان تحت المطابقة فلا يختل الحصر أصلا هذا تفصيل ما مر سابقا (ولا عكس) أي لا يلزم التضمن والالتزام للمطابقة أما الاول فلجواز أن يكون لشيء معنى مطابقي بسيط لا جزء له كالواجب تعالى والعقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطا في الخارج والذهن كما مر وأما الثاني فلانا نعقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها . فان قلت ان الغفلة عن اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز أن يكون للفظ لوازم تكون الدلالة عليها بالالتزام فالالتزام لازم للمطابقة . قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم في الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار اللزوم الذهني فيه بديهي ضرورة انا نعقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها فلو كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها تعقل هذه اللوازم وهذا يقتضي أن يكون المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الأخص فافهم (وكونه) أي كون الشيء (ليس غيره) أي لا يصدق عليه غير هذا الشيء مثلا زيد من لوازمه انه ليس بعمرو ولانه لا يقال انه عمرو وكذا كل شيء ليس غيره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للمطابقة لان كل شيء له لازم وهو انه ليس غيره فلا يخلو معنى مطابقي من كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازما لكل معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف ولا عكس في الالتزام تقرير الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق الذهن اليه دائما) اذ كثيرا ما نتصور الماهيات ولا يخطر ببالنا غيرها فضلا عن انها ليست غيرها وفي دلالة الالتزام يلزم أن يكون الذهن سابقا من الملزوم الى اللازم لا يقال ان علم الشيء عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم لانا نقول هذا مسلم لكن لا نسلم ان الامتياز عن الغير يستلزم الشعور بالغير فافهم . فان قلت ان كل معنى من المعاني لا يخلو من كونه شيئا ومعلوما ومفهوما وهذه من لوازمات تعقل نفس الشيء لا يحتاج الى تصور الغير قلت لاشك في ثبوت هذه الأمور لكل معنى من المعاني واما لزومها وورها عند

تصور المعاني فممنوع لانا نعقل شيأ ولا نلتفت أصلا الى شيء من صفاته فيبطل ما زعم الامام الرازي من لزوم الالتزام للمطابقة مستدلا بهذه البيانات المذكورة ولعله زعم ان اللزوم البين بالمعنى الأعم معتبر في الالتزام مع انك قد عرفت ان المعتبر اللزوم البين بالمعنى الأخص وهو ان يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وهذه الأمور ليست كذلك ولا يخفى عليك ان عدم اللزوم بينهما بهذا البيان انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلي وأما اذا كان أعم من أن يكون عقليا أو عرفيا كما قال المصنف فليس بتام لجواز أن يكون له لازم عرفي باعتباره يكون الاستلزام بينهما (واما التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما) هذا بيان حال التضمنية مع الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة حاصله ان التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس اما الاول فلان المعاني البسيطة قد تكون لها لوازم ذهنية فهنالك التزام بدون التضمن كدلالة العمى على البصر فان البصر خارج عنه ولازم له لا يقال ان العمى هو عدم البصر فيكون هنالك تضمن أيضا لانا نقول ان العمى عبارة عن عدم منسوب الى البصر والبصر خارج عنه فلا يكون مركبا . فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجا عنه لكن تقييده داخل فيه لان العمى في لغة العرب موضوع للعدم مع التقييد قلت ليس الكلام هنا على استعمال العرب ومحاوراتهم بل المدعى وجود معنى بسيط له لازم ذهني فالعمى وان كان مقيدا لكن يمكن ان يؤخذ على طريق لا يكون التقييد والقيد داخلين فيه وهذا القدر يكفي للمثال وقد مثل بالواجب تعالى وأنت خبير بأن الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلا من أن تكون عقلية وهذا لا يتم اذا أريد باللوازم أعم من أن يكون عقليا أو عرفيا فالواجب له لوازم عرفية وأما اذا أريد اللازم العقلي كما هو عند المنطقيين ففي حيز الخفاء وأما الثاني وهو ان الالتزام ليس بلازم للتضمن إذ كثير من المعاني المركبة تتصور مع الغفلة عن جميع عوارضه كالانسان مثلا فانه متصور ولا نفهم منه معنى خارج عنه وأما قول ان هنالك شعورا للمعنى الخارجي لكن ليس لنا شعور بهذا الشعور فبعيد غاية البعد لا يلتفت اليه . فان قلت ان المركب عبارة عن مجموع الاجزاء مع الهيئة التركيبية فالتركيب من لوازمه ولا يمكن وجوده بدون الكل والجزء والتركيب فهنا لا بد من التضمنية والالتزامية فلا يصح القول بانفكاك التضمن عن الالتزام . قلت في المركب لا بد من فهم ما يصدق عليه الكل والجزء واما فهم الكلية والجزئية فغير لازم له لانهما من العوارض فتصورهما ليس من لوازم تصور الذات لا يذهب عليك ان أريد باللزوم من اللزوم التقديري بحيث لو كان لمعنى لازم لكان دلالته عليه بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (والافراد) أي كون الشيء مفردا (والتركيب)

أي كونه مركبا (صفة اللفظ) يعني ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفردا أو كونه مركبا لا المعنى
هذا بيان ما هو من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يخلو إما أن يكون مفردا أو
مركبا فبينهما ليعلم أن أي مركب يدل على القول الشارح أي مركب يدل على الحجة والاول
هو المركب التقييدي والثاني هو الجزئي كالقضية التي تكون جزء القياس وبين الالفاظ
المفردة لكونها دالة على اجزاء المعرف والحجة واختلف في ان الافراد والتركيب صفتان
للالفاظ أو المعاني فذهب البعض الى ان الافراد والتركيب صفتان للمعنى واليه مال ميرأبو الفتح
في حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقيين لانهم لا يبحثون الاعن المعاني فالمعنى المركب
ما يدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ما ليس كذلك وذهب البعض الى انهما
صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب ما يكون جزؤه دالا على جزء معناه
ولا شبهة ان الالفاظ والمعاني معتبران في الافراد والتركيب وان أحدهما دال والآخر مدلول
فمن راعى جانب الدال ذهب الى كونهما صفة للفظ كما اختاره المصنف ومن راعى جانب المدلول
ذهب الى انهما صفتان للمعنى كما ذهب اليه ميرأبو الفتح فقول المصنف رد عليه كما قال في الحاشية
قال ميرأبو الفتح في حاشيته على الحاشية الجلالية للتهذيب ان الافراد والتركيب صفة للمعنى
وقوله الافراد والتركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه أشار قدوة المحققين فخر الملة
والدين في الحاشية على حاشيته حيث قال الافراد والتركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل بالعكس
فتأمل حاصله ان فخر الدين قال الافراد والتركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل صفتان للمعنى
لا للفظ فأشار بقوله قيل الى أن مختاره هو الاول لان قيل يستعمل في موضع الضعف
والمرجوح فالراجح عنده هو مختار المصنف والسابق الى الذهن أولا انما هو الالفاظ فهي
موصوفة بالأفراد والتركيب أولى والحق ان النزاع لفظي لان مآل قول المتنازعين واحد
لان اللفظ والمعنى كليهما معتبران فيهما ومتلازمان تحقيقا الا ان الفرق بينهما انهما اذا نسبا
الى المعنى يقال في تعريف المفرد والمركب ما لا يدل جزء لفظ معناه وما يدل جزء لفظ معناه
واذا نسبا الى اللفظ يقال ما لا يدل جزؤه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير
بخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضي تغاير المتنازع فيه بحسب
المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعاني معتبران في كل منهما وليس التغاير الا في التعبير
فقط هذا هو النزاع اللفظي (لانه) أي اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونهما صفتين للفظ
(إن دل جزؤه) أي جزء اللفظ (على جزء معناه) أي معنى اللفظ (فمركب) لوجود التركيب فيه
(ويسمى) ذلك المركب (قولا) واطلاقه على ذلك اطلاق مجازي اذ هو حقيقة في التلفظ

والمركب انما هو المقول (ومؤلفا التألف) فالمركب والقول والمؤلف كلها متحدة بحسب المعنى وانما الفرق باعتبار التعبير بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بأن ما يكون بين أجزائه مناسبة والفة يسمى مؤلفا وما ليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بأن ما يدل جزؤه على شيء فان كان هذا الشيء جزء المعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذا لم يكن علما فجزؤه وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وعبد الله وان لم يكن جزء المعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذا صار علما فمعناه هو الشخص المعين وجزء هذا اللفظ الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزأ من معنى الدال وهو الشخص المعين لان اجزاءه هي اعضاؤه ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى ما لا يدل جزؤه على شيء أصلا لا المفرد المذكور في المتن فانه مقابل للمؤلف (و إلا) أي وان لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه (فمفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب بالطبع وكان الأليق تقديم تعريف المفرد على المركب والمصنف اختار العكس قلت التقابل بين المفرد والمركب تقابل العدم والملكة والأعدام انما تعرف بملكاتها فلهذا قدم تعريف المركب على المفرد فان قيل ايراد التعريفات غالبا انما يكون بالاستقلال فما وجه ايرادها في صورة الاستدلال فلنا الافادة واقتصار الكلام وحصول المرام وأطمئنان اذهان ذوي الافهام وهو لا يحصل الا بايرادها بهذا النمط لا يقال ان تعريف المفرد ليس جامعا لخروج عبد الله علما عنه مع كونه منه لانه يصدق عليه ان جزء لفظه يدل على جزء معناه لان ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافي لانا نقول المراد دلالته على جزء المعنى المقصود والمقصود من العلمية هو الشخص المعين ولا يدل جزء هذا اللفظ على جزء هذا الشخص المعين المقصود فالقصد أيضا معتبر في الدلالة وان لم يذكر بناء على المشهور فالمفرد على أربعة أقسام الاول ما لا يكون له جزء أصلا كهمزة الاستفهام والثاني ما يكون له جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزيد مثلا فان للفظه أجزاء وهي الحروف الثلاث ولكن لا يدل واحد منها على جزء معناه وهو عضو من اعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله علما فان له جزأ دالا على معناه لكن لا يدل على المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع ما يكون له جزء دال على المعنى المقصود لكن دلالته عليه غير مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمي به شخص انساني فدلالة جزء اللفظ مثلا على جزء معناه المقصود وهو الشخص الانساني لان الحيوان جزء ماهية هذا الشخص لكن دلالته على هذا ليست مقصودة بل المقصود حينئذ انما هو الشخص المسمى به مع قطع النظر عن كونه حيوانا أو ناطقا أو كون كل واحد منهما جزأ له فان قلت الحيوان الناطق اذا لم يكن

علما فهو مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه التضمني وفى التعريف لم يقيد الدلالة بكونها على جزءه المطابق فلم يصر تعريف المركب جامعا لمر وجه والمفرد مانعا لدخول ما هو ليس من افراده. قال المركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة فى الجملة أى دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان فيه دلالة على الجزء المطابق وان لم يكن على الجزء التضمنى وفى المفرد لابد من انتفاء الدلالة من جميع الوجوه فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابق فيرد عليه المركبات المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناها المطابق أو ليست مستعملة فى معناها الموضوعة له الحقيق الا أن تدخل فيه ويراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى كامر وان شئت تفصيل المقام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدى ومولاى عمدة العلماء وقدوة العرفاء أحمد عبد الحق قدس سره ولخوف الاطالة تركناه (وهو) أى المفرد (ان كان مرآة) أى آلة وواسطة (لتعرف الغير) أى لان يعرف به حال الغير (فقط) أى لا يقصد به غير هذه المرتبة للغير (فاداة) أى فيسمى هذا المفرد أداة فى عرف المنطقيين وحرفا فى عرف النحاة حاصله ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام أمر آخر يكون هو مرآة له فأداة كفى وعلى فانهما يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء فهى واسطة لتعرف حال الطرفين وهما لا يدلان الا على النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انما هو بتعين الطرفين لا يقال ان الأداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لفظها دالا على معنى بالذات لان فهمها بتبعية فهم الاطراف فكيف يكون من أقسام المفرد الذى هو الدال بالذات كما عرفت لانا نقول ان فهم الاطراف واسطة فى الثبوت للدلالة فتكون الدلالة وصفا ثابتا للاداة التى هى ذات الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة لليد والمفتاح جميعا فلا يضر كونها دالة بالذات وأما الملاحظة فالاطراف فيها واسطة فى العروض والملاحظة ثابتة لها بالذات وللاداة بالعرض لان ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية فى الملاحظة مسلمة ولا شك أنها غير الدلالة والكلام فيها فان قيل ان اهل العربية يقولون إن من موضوعة للابتداء وعلى للاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانهما معنيان للفظيهما وهما اسمان بلا اختلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيهما الموضوعين لهما حرفين مع أنهما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما قلنا هذا المعنى الملحوظ بالذات ليس معنى للحرف بل معنى الحرف هو الذى لا تناله الملاحظة أولا وبالذات وفى الوضع لابد من لحاظ المعنى أولا وبالذات والمعنى الحرفى لما لم يصلح لذلك فلا

بد من ايراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص فالابتداء والاستعلاء فى من وعلى مثلا مرآتان لملاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية الجزئية فتأمل . فان قلت قد تقدم المركب على المفرد فى التعاريف لما عرفت فما وجه تقدم المفرد على المركب فى بيان الاقسام . قلت ان التعريف يكون باعتبار المفهوم ومفهوم المركب كان وجوديا ومفهوم المفرد عدم هذا الوجود فالوجود مقدم على عدمه والاقسام باعتبار الذات وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لاحتياجه اليه فقدمناه ليوافق الوضع الطبع ونقض بالاسماء اللازمة الاضافة بأن فهم معناها يحتاج الى المضاف اليه فصارت غير مستقلة بالمفهومية فتدخل تحت تعريف الأداة فيلزم كونها اداة مع انها أسماء والجواب عنه ان معانى هذه الاسماء مستقلة بالملحوظية ويتعلق الالحاظ بها من غير واسطة فى العروض وتكون واسطة للحاظ حال الغير أيضا فلا يكون سفيرا محضا بخلاف الأداة فانها لا يتعلق الالحاظ بمعانيها وانما هى سفير محض لملاحظة حال الغير فهنا لا يتعلق الالحاظ بها بالذات وانما يتعلق بالواسطة فى العروض (والحق ان الكلمات الوجودية) أى التى تدل معانيها على الوجود ككان وصار واصبح وغيرها من الافعال الناقصة (منها) أى من الأداة عند المنطقيين واما عند النحويين فهى من الافعال الناقصة لدلالتها على الزمان ونقصانها عن درجة الافعال لعدم صحة الخبر بها وحدها وانما سميت الكلمات الوجودية لانها ليس مفهوماتها الا ثبوت نسبة فى زمان فقول المصنف والحق اشارة بأن فى كونها من الافعال اختلاف فعند البعض أفعال لتصرفها واقترانها بالزمان وهو لا يوجد الا فى الفعل وقال البعض انها من الأداة لان معانيها غير مستقلة لا يتم الا بالاسم والخبر والمنطقى انما ينظر الى المعانى وهى غير مستقلة كالأداة فالحق انها منها (فان) بالتشديد من الحروف المشبهة (كان) أى لفظ كان (مثلا معناه) أى معنى كان (كون الشئ شيئا لم يذكر بعد) أى مادام يذكر كان هذا دليل لكونه من الأداة حاصله أن كان معناه كون الشئ وهو اسم كان شيئا وهو خبره مثلا كان زيد قائما معناه كون زيد شيئا وهو القيام ولم يذكر هذا الشئ مادام يذكر كان بل يكون مذكورا بعده كما ترى وهذا الكون نسبة محضة غير مستقلة فصار دالا على معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعنى فوجدوا معناها كالأداة فقالوا انها أداة (وتسميتها) أى تسمية هذه الكلمات كلمات دون أداة هذا جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الأداة فلم سموها كلمات دون أداة والجواب ان تسميتها (كلمات لتصرفها) أى لتصرف هذه الكلمات بجعلها ماضيا ومضارعا وغير ذلك من النهى والامر واسم الفاعل والمفعول وغيرها (ودلالتها) أى لدلالة هذه الكلمات

(على الزمان) والتصرف واقتران الزمان انما يكون فى الكلمات فلذا سموها بها وأما بالنظر الى المعانى التى هى منظور المنطقيين فليس الامن الأداة فتسميتها بها عندهم ليس الا على سبيل المجاز بمشابهتها اياها فى التصرف واقتران الزمان والنحاة منظورهم الألفاظ والألفاظ لما كانت متصرفة ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الأفعال فعدوها منها . فان قلت هذا بحث عن الألفاظ والنظر الى الالفاظ يرجع باعتبار البحث ما قال أهل العربية من كونها أفعالا . قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الالفاظ لكنها ليست مقصودة بالذات بل من حيث انها دالة على المعانى المصطلحة فالمقصود من الالفاظ هو المعانى و وجودها غير مستقل ورجحوا جانبها وعدوها من الأداة فالاداة عندهم قسمان مالا يقترن بالزمان أصلا وما يقترن به وهو يكون من الروابط الزمانية كالافعال الناقصة وعند النحاة تكون الافعال على قسمين بعضها يدل على الحدث والزمان والنسبة و بعضها لا يدل على الحدث بل على الزمان والنسبة كهذه الكلمات . فان قلت لما عدوها من الاداة وصارت منها فلم يغيروا اسمها ولم يسموها أداة كغيرها من الادوات قلت الكلام فى التسمية أسهل ولا يبالون بها ولم يلتفتوا الى الالفاظ لا يذهب عليك ان كان التامة بقيت داخلة فى الكلمات لعدم وجود معنى الحرفية فيها والاستاد المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة أيضا فيها وتلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بهستى أمر واحد وهو المعبر عنه بالكون وهو فى نفسه معنى مستقل وعدم الاستقلال انما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمحمول فلو اقترن بأمر واحد كزيد مثلا كما فى التامة يبقى على استقلاله ولو اقترن بالامرين كما فى الناقصة فبسبب هذه الخصوصية يخرج عن استقلاله فعروض عدم الاستقلال انما هو من جهة الربط لا بحسب نفسه فمفهوماتها مفهومات مستقلة وعدم الاستقلال لسبب العوارض نا الخارجية لا يخرجها عن الاستقلال ولا يدخلها فى غير المستقل والا يلزم أن تكون جميع الافعال المتعدية مثل لقى زيد عمرا وغيره من الادوات . لا يقال ان الافعال الناقصة لا تدل الا على النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثى لتستقل به لانا نقول معنى الوجود المصدرى محفوظ فيها والنسبة انما هى من العوارض كما فى المثال اه ولك أن تقول ان كان المذكور ليس معناه كونا مطلقا بل كونا مخصوصا محتاجا الى ذكر الاسم والخبر كمن معناه الابتداء المخصوص وهو لا يتصور بدون الطرفين فصار حاله كحال الأداة قال السيد الزاهد ان الكون نسبة محضة غير مستقلة وليس معنى مشتركا بين الكونين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا فى نفسه لا لغيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا فى نفسه وأما الافعال المتعدية فمعناها مستقلة وان كانت

بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق و بالتأمل حقيق (والا) أى وان لم تكن
مرآة لتعرف حال الغير (فان دل) أى هذا المفرد (بهيئته) أى بصورته التركيبية الحاصلة من
الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الأزمنة الثلاثة (فكلمة) أى فيسمى
هذا المفرد كلمة توضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستقلا بالدلالة على معناه المفهوم من
لفظه وتكون هيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من
الازمنة الثلاثة وهى الماضى والحال والاستقبال فهى كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع
الفتحات الثلاث دالة على معنى مقترن بالزمان الماضى فيكون فعلا عند النحويين وكلمة عند
المنطقيين . فان قيل الهيئة بدون المادة لاتدل على شئ فلم قال بهيئته ولم يقل بهيئته ومادته
قلت ان الهيئة لاتوجد بدون المادة فاذا قال بهيئته والمادة من شرائطها فقد فهمت فلا حاجة
الى ذكرها فالدال هو الهيئة والمادة من شرطها لاشطرها فلا ينتقض بمثل الزمان والصبوح
والغبوق أى المساء والغد والأمس فانها وان دلت على الزمان لكن لا بهيئتها فقط بل الهيئة مع
وجودها فى هذه المادة الخاصة فالمادة ههنا شطر الدال لا شرطه والا لكان لفظ الدخول
والقبول أيضا دالا على الزمان مع انه ليس كذلك فعلم ان هذه الدلالة باعتبار خصوص المادة
وشطريتها وفى الكلمة لاتكون المادة شطرا بل شرطا وأما عند النحويين فيخرج الصبوح
والغبوق بقيد أحد الازمنة الثلاثة أيضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلقا وتخرج بقيد
الهيئة . فان قلت ان هيئة نصر توجد فى جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه
مهمل وكذا فى حجر لايدل على الزمان لكونه غير متصرف . قلت المراد بدلالة الهيئة دلالتها
اذا وجدت فى مادة موضوعة متصرفة لا مطلقا ففى جسق الوضع مفقود وفى حجر التصرف
مفقود وما وجد فيه الهيئة مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لا محالة . فان قيل
ان أحمد توجد فيه هيئة الماضى و يعمل توجد فيه هيئة المضارع وهما مشتقان من الحمد والعمل
ومادتهما متصرفة مع انهما اسمان لايدلان على الزمان قلنا ان أحمد وكذا يعمل اذا كانا علمين
لايكونان متصرفين بل صارا جامدين وأما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان
والاشتقاق الصرف لا يكفى للتصرف . لا يقال ان صيغ المتكلم والمخاطب وغيرها مختلفة
مع الاتفاق فى الدلالة على الزمان فعلم ان الدلالة ليست بهيئة والا لاختلفت فى هذه الصيغ .
لانا نقول المراد دلالة نوع الهيئة لاشخصها فالهيئة الماضية باقية فى جميعها باعتبار النوع وهى
دالة والمادة من شرائطها لانا نعلم بالضرورة ان الهيئة اذا اتحدت والمادة وان اختلفت كما فى
ضرب وذهب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضى واذا اختلفت الهيئة وان اتحدت المادة

كضرب و يضرب اختلف الزمان فعلم ان المادة من شرائط الدلالة لا من شطرها ولك أن تقول ان أريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت أصلية أم زائدة فلا شك في اختلاف المادة في ضرب و يضرب لزيادة علامة المضارع في يضرب ماليس في ضرب فالمادة مختلفة مع اختلاف الهيئة فلا يصح قولهم واختلاف الزمان باختلاف الهيئة وان اتحد بت المادة وان أريد بها الحروف الاصول فكثيرا ما يتحد كلمتان هيئة ومادة و يختلف الزمان كما في تكلم و يتكلم فان هيئتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئة هنا الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ولا شك في اتحادهما مع اختلاف الزمان اذ أحدهما يدل على الزمان الماضي والآخر على المضارع فلا يصح قولهم اتحاد الزمان باتحاد الهيئة واختلافه باختلافها فتأمل . فان قلت ان لفظ ظرف الزمان أيضا يدل بهيئته على الزمان كشرب فيلزم أن يكون كلمة مع انه ليس كذلك . قلت المراد ما يكون دلالته بهيئة مخصوصة بالزمان ولا يدل على معنى آخر سواء والظرف بهذه الهيئة يدل على المكان أيضا فخرج عن العمل . لا يقال هذا التعريف يخالف النحويين لاطلاق الزمان فيه بدون تقيد اعتبار أن أحد الازمنة الثلاثة كما قيد به النحويون مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهي فعل عندهم . لانا نقول ان قيد الهيئة يستغني عنه فان غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيئتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين القوم ان لفظ الكلمة مشتمل على المادة والهيئة والمادة دالة على الحدث وهو المعنى المصدري والهيئة على النسبة الى الفاعل والزمان لاختلافه باختلاف الهيئة و يرد عليه ان النسبة غير مستقلة واذا كانت داخلة في الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداة فلم جعلها قسيما لها وما أجيب عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمني مستقل لا مطلقا فعدم استقلال معناه المطابقي لا يضرنا ليس بتام لان التضمن متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفي ضمنها وفهمه فهمها فيها كفهم الجنس في ضمن النوع فلا ملاحظة الا في المطابقة وهي غير مستقلة والتضمني ليس ملاحظا في الذات فيكون مستقلا فالحق في الجواب ماذهب اليه العلماء المحول من ان معنى الفعل معنى واحد اجمالي يحلله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجمالي مستقل وان كان بعض أجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة واذا لوحظ الشيء بلحاظ استقلالي يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه مرآة لغيره يكون غير مستقل وفي الامر الاجمالي لا تلاحظ اجزائه بحيث يكون أحدهما ممتازا عن الآخر ليكون غيره مستقل بل المجموع من حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابقي أيضا

فمعنى الفعل معنى واحد بسيط اجمالى يحلله العقل عند التفصيل الى الحدث والنسبة والزمان وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا ولا يصلح لكونه مسندا اليه ولا يرد عليه ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكما يصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى مأخوذا على انه مسند الى شئ كما ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وههنا أبحاث مذكورة فى شرح جسدى ان شئت فارجع اليه ولخوف الاطالة تركناها وليس لها فى كشف المرام فائدة معتد بها (وليس كل فعل عند العرب) أى كلما يقول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) أى يقول المنطقيون له انه كلمة هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان الفعل عند العرب يسميه المنطقيون كلمة فكل فعل عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفعه بأنه وان كان الفعل عند أهل العربية هو الكلمة عند المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل وليس بكلمة (فان نحو أمشى) على صيغة المضارع المتكلم (فعل عند العرب) لاقترانه بأحد الازمنة الثلاثة (وليس) أى أمشى (بكلمة عند المنطقيين لاحتماله) أى أمشى (الصدق) أى كونه صادقا بأن يمشى المتكلم فى الواقع أيضا (والكذب) بأن لا يمشى و يقول بلسانه فصار خبرا والخبر من أقسام المركب والكلمة اسم منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك تمشى على صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم احتمال الصدق والكذب لعدم دلالته على الفاعل المحكوم عليه والا لكان ذكر الفاعل تأكيدا لا فاعلا حقيقة كما فى امشى انا وتمشى انت مع ان القول بالتأكيد باطل فى محاوراتهم فعلم انه ليس فيه فاعل أصلا فلا يكون خبرا داخلا فى المركب بل هو مفرد ففى هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما

• توضيحه ان تنظر المنطقيين الى المعانى فلما فهموا من أمشى وتمشى معانى تحتمل الكذب والصدق وهذه المعانى لا يحتاج فى فهمها الى ضميمة فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمحتمل للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مفيدة لفائدة تامة يصح السكوت عليها فلا تكون من أفراد الكلمة التى هى قسم المفرد بخلاف يمشى الغائب فان معناه ليس محتملا للصدق والكذب ولم يفد فائدة تامة يصح السكوت عليها مالم يضم اليه ضميمة وهى الفاعل حتى لو لم ينضم اليه هذه الضميمة نسب الى الهزل فعلم انه مفرد وليس مادة دالة على شئ • وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزء لفظيهما على جزء معناهما لان الهمزة فى المتكلم تدل على الواحد والنون فى التثنية والجمع على المتعدد

انما تدل على المخاطب والباقي على الحدث وما يدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب فصار المتكلم والمخاطب مركبين دون الغائب ويرد عليه ان الياء في الغائب تدل على الغيبة والباقي على الحدث فالتفرقة تحكم وأجيب بان الياء لاتدل على معنى زائد سوى الحدث لان الفاعل غير داخل فيه بل حاله كحاله كان منتظر الى ذكر الفاعل ويقال معناه اجمالي يحلله العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا اسناد فيه بالفعل ولذا ذكر فاعله لا يكون تأكيدا بخلاف تمشي اذا قيل تمشي انت يكون انت تأكيدا فعلم ان الفاعل داخل فيه ليصح كون انت تأكيدا له فزيد في يمشي زيد فاعل حقيقة وليس تأكيدا فمعناه ليس الا الحدث والنسبة فلم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالمتكلم والمخاطب فان قلت ضرب يضرب يدل لان بهيئتهما على الزمان وبمادتهما على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزء لفظيهما يدل على جزء معناهما فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفه جامعا . قلت المراد بالاجزاء الاجزاء التي هي ألفاظ مترتبة في التلفظ والسمع بأن يتلفظ أحدهما أولا ثم يتلفظ الآخر وكذا يسمع أحدهما ثم يسمع الآخر وفي ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجدان معا فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على أجزاء المعاني بخلاف أمشي فان تلفظ الهمزة قبل الباقي يدل على المتكلم والباقي على الحدث فصارت أجزاؤه المترتبة بحسب التلفظ دالة على أجزاء المعاني وهذا شأن المركبات . فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الا بتعيين الفاعل في أحدهما دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل في احتمال أحدهما للصدق والكذب دون الآخر لان النسبة الى الفاعل سواء كان معينا أو غير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب صار كالحاضر في احتمال الصدق والكذب فاوجه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم ليسا بكلمة والغائب كلمة . قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخلا فيه والا لكان حمله على زيد ممتنعا لان اطلاق الغير المعين لا يصح على المعين ولو سلم ان الفاعل داخل فيه فنقول معناه ان شيأ معينا في نفسه عند القائل ومجهولا عند السامع وجد له المصدر ففي هذا ليس الثبوت لشيء معين عند السامع ليقول لقائله انه صادق أو كاذب لان المثبت له مجهول فلم يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له أو كذبه بخلاف المتكلم والمخاطب فانه معين معلوم عند القائل والسامع جميعا فيصح الحكم عليه بالصدق والكذب والمنطقيون انما يبحثون عن المعاني ولما وجدوا معاني ألفاظ المضارع سوى الغائب محتملة للصدق والكذب عدوها من المركبات والغائب بقي في المفردات كذا كان هذا خلاصة كلامهم وان شئت استيعاب الكلام فارجع الى شرح المطالع (والا) أي وان لم يدل بهيئته على زمان مع عدم

كونه مرآة لتعرف حال الغير (فهو) أي هذا القسم (اسم) أي يسمى اسما والحصر في هذه الأقسام حصر عقلي لأن حاصله ان المفرد إما أن يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرآة لملاحظة الغير أو لا الثاني الحرف والأول اما ان يدل بهيئته على زمان أو لا فالأول الكلمة والثاني الاسم فهذا الحصر دائر بين النفي والاثبات وهذا هو الحصر العقلي وتعريف الاسم على ما بينه المصنف لما كان مشتملا على العدمين وهو عدم كونه مرآة وعدم اقترانه بالزمان أخره عن تعريف أخويه لاشتمال تعريفهما على الوجود واما على ماقلت في بيان الحصر فليس كذلك (ومن خواصه) أي من خواص الاسم وهي ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) أي على الاسم يعني كونه محكوما عليه . فان قلت للاسم خواص أخر فاوجه ذكر هذه الخاصة دون غيرها . قلت الغرض ههنا متعلق من حيث كونه محكوما عليه فاختاره (وقولهم) أي القائلين بكون الاسم محكوما عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب سؤال مقدر وهو انكم تقولون من خواص الاسم كونه محكوما عليه مع أن الحرف أيضا يكون محكوما عليه لانكم تقولون ان من حرف جر فمن ههنا يحكم عليه بكونه حرف جر فصار محكوما عليه فلم يبق كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذا في ضرب فعل ماض يحكم على ضرب بأنه فعل ماض فصار محكوما عليه مع انه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم عليه في الفعل والحرف ولم يبق من خواص الاسم لان الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا يوجد في الفعل والحرف وتقرير الجواب ان هذا الايراد غير وارد (فانه) أي الحكم في ذلك المثال (حكم على نفس الصوت) أي اللفظ (لا على معناه) أي معنى كل واحد من الحرف والفعل (والمختص به) أي بالاسم (هو) أي المختص (هذا) أي الحكم على معناه الذي وضع اللفظ بازائه توضيحه ان الحكم في نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ ضرب فان معنى هذه العبارة ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعلا ماضيا والا لم يصح الكلام وما يختص بالاسم هو الحكم على معنى الاسم لا على لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده في غيره لا يضر نعم لو وجد الحكم على المعنى في غير الاسم يضر لكونه خاصة قال في الحاشية وما قيل ان هذه علم لما هو الحرف حقيقة وليست هذه بحرف بل هو اسم وكذلك ضرب فليس بشيء فانه لم يقل أحد من علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المهملات نحو جسق مهمل كما لا يخفى انتهى حاصله ان بعضهم أجاب بان من في من حرف جر ليس حرفا بل علم للحرف فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذا في ضرب فعل ماض الحكم

لى الضرب الذى هو علم الفعل لا على الفعل فرده المصنف بقوله ليس بشئ لان علماء
لغة لم يقولوا بكونه علما للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو سلم فما يقول
قائل فى جسق مهمل فانه حكم على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم ولا احتمال للعلمية
لكونه مهملا ليس بموضوع لشئ أصلا فالحق ما قال المصنف بكون الحكم على لفظ
ن ولفظ ضرب لا على معناهما فافهم . فان قلت كيف يجرى هذا الجواب فى قولنا معنى الفعل
مقترن بالزمان فان فيه حكما على المعنى لا على اللفظ . قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذى وضع
بازاء المعنى لا يصلح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس
قابل للحكم وأما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ الفعل
بخلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظة زيد مثلا ويراد به الذات المخصوصة فهى تصلح لان يحكم عليها
بالقيام وغيره . لا يقال ان فى قولنا معنى ضرب غيره معنى فى حكم على معناه لا محالة مع انكم قلتم
انه من خواص الاسم لانا نقول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذى وضع بازائه من
غير انضمام لفظ آخر من خواص الاسم كما يحكم على معنى زيد مثلا من غير انضمام لفظ المعنى
وغيره اليه وأما اذا انضم اليه لفظ آخر فلا بأس بكون الكلمة أيضا محكوما عليها لعدم كون
هذا من خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ الموضوع له
من غير انضمام لفظه اليه من خواص الاسم ولا يوجد فى غيره . فان قلت ان فى قولك الفعل
يخبر عنه والحرف لا يخبر عنه لا يخفى اما أن يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل أو لفظه فعلى
الأول يلزم اجتماع النقيضين لأن عدم كونه مخبرا عنه يقتضى ان لا يحكم عليه بشئ من الأشياء
مع انه يحكم عليه بعدم الاخبار فى هذا الكلام فصار مبطلا لنفسه كما فى المجهول المطلق يمتنع
عليه الحكم وعلى الثانى كيف يصح انه لا يخبر عنه لأن لفظ الاسم والفعل سيان ويجاب عنه
بما يجاب فى المجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبارين فالاخبار بحسب تعبيره بلفظ الاسم
وعدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والأول) أى الحكم على نفس
الصوت (يجرى فى المهملات أيضا) هذا اشارة الى جواب الايراد بالمهملات بأن قولهم جسق
مهمل يحكم فيه على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد
[illegible] السابق كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده فى غيره وحاصل الجواب ان الحكم
فى جسق مهمل على نفس الصوت وهو لفظ الجسق وليس على معنى لعدم كونه موضوعا
لمعنى والخاصة للاسم هو الثانى لا الاول وقد يورد على الكلام بأن من حرف جر كلام والكلام
لا يتركب الا من اسمين أو من اسم وفعل وهذا مركب من حرف واسم وكذا جسق مهمل فانه

مركب من كلمة وغيرها فأجيب بأن من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المصنف مر في توضيح الحاشية المنهية فتذكره (وأيضا) مفعول مطلق بفعله وهو آض بمعنى رجع أي رجع رجوعا الى تقسيم ثان للمفرد فعلى هذا التقدير يجرى هذا التقسيم في غير الاسم من أقسام المفرد أيضا وهو الفعل والحرف فكل منهما يكون أيضا متواطئا ومشككا ومشتركا ومنقولا وحقيقة ومجازا كذهب مثلا متواطئ ووجد مشكك وضرب مشترك وصلى منقول ونطق الانسان حقيقة ونطق الحال مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبعيض وفي حقيقة اذا استعمل بمعنى الظرفية ومجاز اذا استعمل بمعنى على والمشهور ان هذا التقسيم تقسيم للمفرد باعتبار بعض أقسامه وهو الاسم ومقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد لا المفرد المطلق الشامل لجميع الافراد لان الكلمة والأداة لا يكونان علما ومتواطئا ومشككا فانهما لا يتصفان بالكلية والجزئية لان ما هو كلي وجزئي يحكم عليه وكلاهما لا يكونان محكوما عليهما فعلى هذا لو رجع الى الاسم يكون صحيحا ولو رجع الى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لانه ينسب اليه حكم بعض افراده أيضا اذ العموم والاطلاق ليس بمعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانهما معتبران فيه (ان اتحد معناه) أي وحد معناه بحسب النوع أو العدد بمعنى انه لا يكون له معنيان (فمع تشخصه) أي تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور بنفسه يمنع فرض صدقه على كثيرين (جزئي) أي يسمى هذا المفرد المتحد المتشخص جزئيا ووقع في بعض الكتب بدل الجزئي علم وما اختاره أولى لشموله جميع الجزئيات سواء كانت اعلاما أولا. فان قلت ان العلم قد يكون مشتركا فلم يتحد معناه حينئذ مع انه جزئي فانتقض التعريف جمعا. قلت مراده ان لا يكون له معنيان من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العلمية بل باعتبار وضعه لكل واحد منهما بوضع على حدة ولا دخل له في العلمية اذ لا ينظر فيها الا الى المعنى الواحد وكذا اسم الجنس المشترك ليس له معان من حيث هو كذلك فلا ينتقض تعريف المتواطئ والمشكك به لا يقال ان بعض الاعلام كلفظة الله وجبريل معانيها غير مدركة بالحس بل مدركة بالوجوه الكلية فأين التشخص لان معانيها في الذهن فقط وتصوراتها غير مانعة عن فرض الشركة فيها اذ انها غير محسوسة مع أنها من أقسام الجزئي لانا نقول المراد أنه لو فرض تصوره بنفسه يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورها بنفسها دون اعتبار الوجوه الكلية لا شك في منعها عن الصدق على الكثيرين وأما علم الجنس فليس علما حقيقيا عند المنطقيين لان نظرهم الى المعنى بالقصد ومعناه كلي وجزئية كل الأعلام في حيز الخفاء واطلاق العلم عليه في عرف أهل العرب باعتبار الاحكام اللفظية ككونه مبتدأ أو وقفا.

حال أو موصوفا بالمعرفة (ويدخل فيه) أى تعريف الجزئى (المضمرات وأسماء الاشارات) فصارتا جزئيتين (فان الوضع فيها) أى فى المضمرات وأسماء الاشارات (وان كان) أى هذا الوضع (عاما) بلحاظ مفهوم (لكن الموضوع له) أى ما وضعت هذه الاسماء بازائه (خاص) أى معين شخصى فحاصله أن المضمرات وأسماء الاشارات لا يخرجان لعموم الوضع عن الجزئى كانت مثلا موضوع لزيد بلحاظ أنه مخاطب وكذا هذا موضوع له بلحاظ انه موجود محسوس مشار اليه فالوضع فيهما وان كان عاما بلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه الاسماء وهى الافراد الخاصة خاص يمتنع صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى ما يكون موضوعا لواحد معين فهذه الاسماء كذلك فصارت داخلة تحت الجزئى (على ما هو التحقيق) اشارة الى أن فى وضع المضمرات وأسماء الاشارات اختلافا وهو ان البعض ذهب الى ان أسماء الاشارات موضوعة لأمر كلى بشرط استعماله فى الجزئيات فهى داخلة فى الكلى وخارجة عن الجزئى واستعمالها فى معناه الأصلى متروك وانما الاستعمال فى المجازى فصارت من المجازات المتروكات الحقيقة ويرد عليه ان الاطلاقات المجازية لابد فيها من ملاحظة المعنى الحقيقى ولا شك فى انه ليس الالتفات الى أمر كلى فى اطلاق هذه الأسماء فكيف تكون موضوعة له فالتحقيق ما قال المصنف من كون الوضع عاما والموضوع له خاصا . فان قلت اذا كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعا للتعدد فدخل فى المشترك وخرج من الجزئى قلت الوضع فى هذه الأسماء وضع واحد وفى المشترك لابد من تعدد الوضع قال فى الحاشية قد يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كوضع زيد للذات المخصوصة وقد يكون كل منهما عاما كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسماء الاشارات مثلا فان الواضع لاحظ أولا الأمر الكلى لكن لا لأن يضع اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات المندرجة تحته وقد يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما كوضع الانسان للمفهوم الكلى كذا قيل والحق انه داخل فى القسم الاول فتدبر اهـ توضيحه ان الوضع على أربعة أقسام الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بأن يعتبر التعين فى الجانبين أعنى الموضوع والموضوع له كوضع زيد للذات مخصوصة فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو الذات المشخصة أيضا خاص . فان قلت ليس التعين ههنا فى جانب الموضوع له لأن بدن زيد متغير أيضا فى حال الصبا والشباب والشيخوخة باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع التشخص حد بجميع الوجوه بل هو متعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعا للتعدد ولا شك

انه ليس بمشترك فلابد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام . قلت الكلام ههنا على ماهو فى العرف وماقلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ فى زيد معنى واحدا فى جميع الاحوال ولا ينظرون فيه الى تغيراتها بل هم غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعا لمعنى واحد فافهم والثانى الوضع العام والموضوع له العام بأن يلاحظ الامر الكلى فى الموضوع له ولا يكون داخلا فيها بل يكون الملحوظ فيها أشياء بلحاظ واحد ويكون الامر الكلى مرآة للوضع كوضع اسم الفاعل مثلا لمن قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من ف ا ع ل بل كل لفظ على زنته يوجد فى مادة متصرفة فالموضوع ضارب وأمثاله والموضوع له ماصدق هو عليه ممن قام به الحدث والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كليا ينطبق على جميع الافراد كلحاظ المفرد والمذكر والابتداء وغيرها ولكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأمر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة للاحظتها فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلى واسطة فقط كما فى المضمرات وأسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمرو وبكر وغيرها بلحاظ كونها محسوسة موجودة مشارا اليها . لا يقال يجوز أن تكون موضوعة للامر الكلى بشرط استعمالها فى الجزئيات فما الدليل على عدم كونها موضوعة للامر الكلى لتكون داخلة فى القسم الثالث . لانا نقول لو كانت موضوعة للامر الكلى فكانت مستعملة فى حين من الأحيان وليس كذلك والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر الكلى . قوله والحق انه داخل فى القسم الاول يعنى ان هذا القسم الرابع ليس قسما على حدة بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلاثة أقسام والرابع داخل فى الاول فان المراد بالتعين فى الموضوع أعم من أن يكون شخصيا أو نوعيا وههنا تعين نوعى ومن جعله قسما على حدة زعم ان فى هذا وضع المعين لمفهوم كلى وفى الاول يكون وضع المعين لمعين شخصى والظاهر انه نزاع لفظى فهذا القسم لم يوجد نقلا لعدم وجوده بالاستقرار ولا عقلا لأن الخصوص هو عدم لحاظ المتعدد فى الوضع وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له ولوحظ التعدد فى الوضع لم يبق خاصا وههنا قسم خامس وان لم يوجد وهو ان يكون التعدد فى جانب الموضوع والخصوص فى جانب الموضوع له فلا برهان على امتناعه فافهم (وبدونه) أى بدون التشخص (متواطئ) أى يسمى كليا متواطئا فالمتواطئ ما كان معناه واحدا غير متشخص كالانسان (ان تساوت افراده) أى افراد المعنى (فى الصدق) أى فى صدق الكلى على ذلك الافراد هذا بيان الفرق بينه وبين

المشكك فالمتواطئ ما يكون معناه واحداله افراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كما في المشكك . فان قلت ان الافراد مختلفة لا تساوي فيها ومعناها واحد والتساوي انما يكون بين الشيئين . قلت التساوي ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذي يتحقق في فرد هو الذي يتحقق في فرد آخر وبالعكس وانما سمي بالمتواطئ لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وأفراد هذا الكلي متوافقة في المعنى (والا) أي وان لم يتساو في الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون مثلا في بعض الافراد أولى وأقدم وفي الآخر لم يكن كذلك (فمشكك) أي سمي هذا الكلي مشككا لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى يزعم انه متواطئ واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلي يشكك الناظر في انه من المتواطئ أو من المشترك فلذا يسمى مشككا (وحصروا) أي المنطقيون (التفاوت) أي تفاوت هذا الكلي في صدقه على أفراده (في الأولوية) أي يكون صدقه على بعض الافراد أولى من صدقه على بعض آخر كالوجود في الواجب والممكن (والأولية) أي يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه على البعض الآخر كما في الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهي ان يكون صدق الكلي على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل منه أمثال الأضعف وهذا في الكيفيات (والزيادة) أي يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع منه أمثال الأنقص هذا في الكميات أي المقادير فتوضيح هذا الكلام ان الاختلاف على أربعة أنحاء بالاستقراء الاول الأولوية وقد يفسر بأحقية البعض من البعض وهو ان يكون ثبوت الكلي لبعض افراده بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض علة لثبوته كما في اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذه اللوازم لها أولا يكون كذلك كما في الوجود فانه في الواجب أولى وليست ذاته علة له لكونه بلا علية فالوجود متفاوت في صدقه على أفراده بالأولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج وفي الممكن محتاج اليه والثاني الاولوية وهي ثبوت شئ لشئ يكون في صورة أقدم منه في صورة أخرى وعلة له فيها فتاله أيضا هو الوجود اذ هو في الواجب أقدم منه في الممكن ووجود الواجب علة لوجود الممكن وقيل الفرق بين هذا وبين الاول ان المتأخر فيه قد يكون أقوى وأثبت من المتقدم كالوجود بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام الكائنة ورد عليه ان وجود الكائنات من حيث انه يحتاج الى الحركات الفلكية ليس أقوى بل أضعف وان كان بالنسبة الى ماهية الحركة مع قطع النظر عن عروضها للفلك وعن كونها علة للكائنات أقوى وليس

الكلام فيه فالفرق بينهما ان الاول لا يلاحظ فيه العلية والاقدمية بل ثبوت الشئ من غير افتقار
الى الخارج وفى الثانى يلاحظ ان يكون أول وأقدم بالنسبة الى بعض آخر والثالث الشدة
ومقابلها الضعف وهى مختصة بالكيفيات ومعناها انتزاع العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف
غير متمايزة فى الوضع كالبياض فان وجوده فى الثلج أشد من وجوده فى العاج بحيث ينتزع
العقل من الثلج بياضات كثيرة مثل العاج والرابع الزيادة ومقابلها النقصان وهى ماينتزع
العقل منها أمثال الانقص لكن هذه الامثال قد تكون متمايزة فى الوضع كما فى الكم المنفصل
وهذا الفرق عند المشائين وأما الاشراقيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التفاوت عندهم راجع
الى التفاوت بالكمال والنقصان. لم يسموهما باسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين
مختلفين فى الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف سموهما
باسمين مختلفين . فان قلت ماوجه خصوصية تسمية التفاوت فى الكيف بالشدة والضعف
والكم بالزيادة والنقصان ولم لم يعكس الامر قلت لمناسبة لغوية لأن أهل اللغة لايقولون فى
الخط انه أشد خطية من الآخر بل يقولون أزيد (ولاتشكيك فى الماهيات) بان تكون الماهية
من حيث هى هى متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان نسبتها اليها على السوية كالانسان بالنسبة
الى زيد وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لاتفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة
المذكورة أما انتفاء الاولين فلزوم المجعولية الذاتية لأن صدق الماهية على بعض الافراد اذا
كان علة لصدقها على بعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له وهذا هو
المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها فى البعض أولى من غير افتقار الى أمر خارج وفى الآخر
يفتقر الى الخارج فصار فى ثبوتها الماهى ذاتية محتاجة الى شئ آخر وهذا معنى المجعولية الذاتية
وأما انتفاء الاخيرين فلأن الاشد والازيد إما ان يشتملا على شئ لا يكون فى الأضعف
والأنقص أولا فعلى الثانى لا يكون الفرق بينهما فاوجه كون أحدهما أشد وأزيد والآخر
الاضعف والانقص وعلى الاول لايخلو إما أن يكون الشئ الذى يشتمل عليه الاشد والازيد
معتبرا فى ماهيتهما أولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شئ ليس فى ماهيتى الاضعف
والانقص فلا تكون ماهيتهما عين ماهية الاشد والازيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصار المختلف
الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة فى الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثانى يكون
التشكيك فى الأمر الخارج عن الماهية لا فى الماهية ويرد عليه ان حمل الجسم على الانسان
بواسطة الحيوان وكذا سائر الاجناس العوالى حملها على السوافل بواسطة المتوسط فقولكم
ان الذاتى لا يعلل مطلقا ينافى ما صرحوا به من حمل العالى على السافل بواسطة المتوسط لكونه

ذاتيا مطلقا أجيب عنه بأن المراد نفي التعليل بأمر خارج عن الذات وههنا معلل بالذاتي وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون الاحيثيات متعددة يختلف بحسبها المصداق وفي حمل العالي على المتوسط وحمله على السافل بواسطة لا يختلف المصداق لأن الحيثية التي هي مصداق حمل العالي على المتوسط بعينه الحيثية التي هي مصداق حمله على السافل وهي كون العالي ذاتيا لهما (ولا في العوارض نفسها) هذا اشارة الى دفع النقض على الدليل بانه ينتقض بالعوارض لجريانه فيها مع تجويز التشكيك فيها عند انتفائه في الماهية تقريره لو كان التشكيك في العوارض فنقول ان السواد الشديد يشتمل على شئ لا يكون في الضعيف أولا وعلى الثاني لا يكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالزائد في الاشد إما جزءه فيكون ماهية لسوادين مختلفين والتشكيك لا يكون الا في الماهية الواحدة و إما خارج عنه فصار التشكيك في الخارج عن السواد لا فيه فدفعه المصنف بقوله لا في العوارض أي لا نقول بالتشكيك في العوارض ليلزم النقض (بل في اتصاف الافراد) أي افراد الكلي (بالعوارض فلا تشكيك في الجسم) أي الماهية ولا (في السواد) أي العارض (بل في أسود) أي كون الجسم متصفا بهذا العارض فاختلاف السواد بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصارا مختلفين نوعا والكلي المشكك يكون متحد النوع فعلم ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبدإه كالاسود بالنسبة الى الاجسام التي تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبدإ الاشتقاق فيها فالاختلاف في مبدإ الاشتقاق يكون موجبا الاختلاف صدق المشتق على ما قام به مبدأ الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذاتي على الذات اذ لا يتصور الاختلاف في صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتي فافهم . ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور لا يجري في العوارض على تقدير كون التشكيك فيها لينتقض بها و يحتاج الى دفعه لا باختيار أن الاشد يشتمل على شئ زائد خارج عنه ولزوم كون التشكيك في الخارج يؤيد مقصودنا من كونه في العوارض ولا يضرنا نعم لا مساغ لاختيار هذا الشق في التشكيك بحسب الماهية ويستدل على قوله لا في العوارض بأن العوارض أي المبدأ القائم بالشيء كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية و إما بالنظر الى معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه والكلي المشكك يكون محمولا على افراده فلا يكون الا في العرضي الخارج المحمول كالاسود مثلا هذا هو مذهب المشائين فخلاصة كلامهم أنه

لا تشكيك في الماهية بالنسبة الى أفرادها بخصوص الانتفاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على
تقدير الأولوية والأولية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع أن
المشكك لابد له من أن تكون ماهيته واحدة لا مر وكذا لا تشكيك في العوارض لانه إما
بالنسبة الى حصصها فحالها كحال الماهية بالنسبة الى أفرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها
و إما بالنسبة الى معروضاتها وهو باطل لعدم حملها عليها والمشكك لابد أن يكون محمولا فلا
تشكيك الا في اتصاف الماهية بالعوارض وهو المعتبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس في الجسم
بالنسبة الى أفراده ولا في السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم
بالسواد وهو كونه أسود وأورد على الدليل المذكور الذي يبطل التشكيك بالشدة والزيادة
بانه يجري في الاسود وأجيب عنه بأن مرادهم بالتشكيك في الاسود هو التفاوت في منشأ
الصدق وهو السواد ولا شك أن السوادات المختلفة تورث التشكيك في العرضي المأخوذ عنه
وهو الاسود فان في الاسود الاشد توجد سوادات كثيرة أمثال الأضعف و بحسب كل سواد
يحمل عليه السواد فيصدق الاسود باصداق كثيرة في الاشد بخلاف الاضعف لا يقال ان هذا
يوجب التشكيك في السواد لان السوادات مختلفة بالسواد الشديد والضعيف فتوجد
سوادات كثيرة في الاشد بخلاف الاضعف فما وجه العدول عنه الى الاسود . لانا نقول منشأ
حمل السواد على السوادات نفس ذاته والكلي كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على
أفراد كثيرة وهو لا يوجب التشكيك والا يلزم أن يكون الانسان مشككا لكون صدقه على
خمسة أنفس أكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على أفراده لا يكون الا صدقا واحدا ولا
يختلف ليكون مشككا وأما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هويته بل
السواد القائم به ولما كان كثيرا باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة أمثال الاضعف فصدق عليه
الاسود بحسبها بأصداق كثيرة بخلاف الاضعف وليس هذه السوادات من أفراد الاسود
ليكون صدقه عليها على السوية بل أفراده هي الاجسام والأشد فرد واحد منها فصدق الاسود
على فرد باصداق كثيرة باعتبار وجود كثيرة منشؤه وهو المبادي المتكثرة المورثة للتشكيك
فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد وأورد على المشائيين بأن دليلكم لا ينفي التشكيك في
الماهية مطلقا لجواز أن يكون ماهية جنسية تكون في بعض الانواع أشد وفي البعض الآخر
أضعف والأشد يشتمل على ما لا يشتمل عليه الاضعف وهو معتبر في ماهية الاشد والقول بأن
المشكك لا يبقى حينئذ ماهية واحدة ان أريد أنه لم يكن ماهية الأشد والأضعف ماهية واحدة
نوعية فمسلم لكن لا نسلم ان من شرائط المشكك كونه ماهية نوعية فانه يجوز أن يكون ماهية

جنسية مختلفة بالفصول فى أفرادها ومتحدة بحسب الجنسية وقد أورد بأن التفاوت بين
الاضعف والاشد يكون بأمر زائد داخل فى الاشد وجزأ من مقداره لامن الاجزاء الذهنية
ليلزم اختلافهما بالماهية وقد ينتقض بالمشخصات فان زيدا مثلا ممتاز عن عمرو بحيث لا يحمل
أحدهما على الآخر فهذا الامتياز لابد من أن يكون لشئ يشتمل عليه زيد ولا يشتمل عليه عمرو
والالم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر ولا يمنع حمل أحدهما على الآخر فالزائد فى زيد إما أن يكون
معتبرا فى ماهيته أولا فعلى الأول يلزم أن يكونا مختلفى الماهية هذا خلف وعلى الثانى لا يكون
الاختلاف فيهما بل فى أمر خارج عنهما . لا يقال ان الزائد خارج عن الماهية وداخل فى زيد
لانه عبارة عن الماهية مع التشخص لانا نقول التشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون
التقييد والقيد كلاهما خارجين عنه ووجدان فيه بحسب اللحاظ فقط فلا يكون زيد عبارة
عن المركب من الماهية والتشخيص . وقد ينتقض بأن هذا يجرى فى العوارض الخاصة فافهم
وذهب الاشراقيون الى التشكيك فى الماهية للايرادات الواردة على المشائيين ولأن
الحركة فى الكيف تستدعى أن يكون كيفا واحدا غير قار موجودا بين المبدإ والمنتهى مختلفا فى
مراتب الشدة والضعف ويجوز أن يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة منتزعة عن نفس
الذات من غير اعتبار أمر خارج عنها وبحسب تلك المراتب تكون أشد وأضعف ولا يمنع العقل
من انتزاع أمور مختلفة من ذات واحدة لان الواجب واحد مع أنه ينتزع منه صفات متعدده
مختلفة ويقولون إن عدم اشتمال أشد على شئ ليس فى الأضعف لا يوجب كونهما واحدا من
جميع الوجوه لجواز أن يكون الفرق بنحو الوجود بأن تكون الماهية فى نحو من الوجود
شديدة وفى نحو آخر ضعيفة والاستاذ المحقق مال الى هذا المذهب وقال فى شرحه وهو الحق
واستدل عليه بما حاصله ان زيادة نصف الذراع على ربعه منشؤها إما الماهية أو جزؤها فعلى الاول
يلزم المطلوب وهو وجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان فى الماهيه وهذا هو التشكيك
فيها والثانى يرجع الى الاول لأن منشأه إما نفس ماهية الجزء فهو الاول وإما بحسب جزء من
أجزاء الجزء فتسلسل وأما الخارج فليس قابلا لكونه منشأ للانتزاع لان منشأ جميع المنتزعات
الزائدة والناقصة إما أمر واحد خارجى مشترك بين جميع الأجزاء المنتزعة فيلزم كون الزائد
ناقصا والناقص زائدا لأن منشأهما ليس الا أمر واحد فما وجه الترجيح وإما أمور متعددة بأن
يكون بازاء كل جزء من الاجزاء أمر خارجى منشأ لانتزاعه والاجزاء غير متناهية فلابد من
تعدد الامور الخارجية بحسب تعدد الاجزاء فصارت أيضا غير متناهية وهو باطل لانحصارها
بين الحاصرين وهو المبدأ والجانب الآخر وقال استاذ الأستاذ قدوة العلماء ورئيس

العرفاء بالغ المقامات السنية وصاحب الدرجات العلية حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام الملة والدين قدس سره فى حاشيته على الحاشية القديمة انه يمكن توجيه كلام المشائيين بأن الشدة صدق الكلى على موضوع واحد بأصداق كثيرة والضعف ضده وهذا فى العرضى ممكن وفى الذاتى ليس بممكن إذ كثرة الصدق لاتكون الا بكثرة المصداق فى العرضى ليس المصداق الا مبدؤه وهو كثير فى الأشد كأمثال الأضعف بحيث يمكن انتزاع هذه الامثال منه و يصدق بأزاء انتزاع كل مثال عرضى فاذا تكثر الامثال تكرر الحمل بحسبها و يكون صدق العرضى صدقا متفاوتا على الأشد والاضعف بهذه الجهة وليس مصداق صدق الذاتى الانفس الذات فتكثر صدقه لا يكون الا بتكثر الذات واذا تكثرت الذات تعدد الموضوع فلم توجد معنى الشدة المذكورة فلا يكون صدقه عليه أشد فظهر أن معنى الشدة لا يوجد الا فى العرضى واليه أشار المصنف بقوله (ومعنى كون أحد الفردين أشد أنه بحيث ينتزع منه) أى من الاشد (العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف ويحلله) أى يحلل العقل الاشد (اليها) أى الى الامثال (حتى أن الاوهام العامة) التى لاتخرج عن ربقة التقليد (تذهب الى أنه) أى الاشد (متألف منها) أى من أمثال الاضعف فحاصله أن معنى أحدهما أشد من الآخر أن العقل ينزع من الاشد أمثالا كثيرة مثل الأضعف باستعانة الوهم لكون المنتزعات جزئيات ولا ينزع بدون معونة الوهم و يحكم على الاشد أن فيه أمثال الاضعف كثيرا و يخرج منه اذا حلل اليه حتى أن الوهم العامى الذى لا يفرق بين التحليل والتأليف(١) بأن فى الأول لا يتركب المحل من الأمور المحللة اليها وليس كذلك إذ لا وجود لها فيه أصلا بل العقل ينزعها منه وفى الثانى يكون وجودها فى المؤلف بالفعل وان كانت متحدة صورة ولا تأليف فى الاشد من امثال الاضعف و يذهب الى أن الاشد مؤلف من أمثال الاضعف مع أنه ليس كذلك إذ انضمام الاضعف الى الاض.ف لا يفيد الأشدية فظهر أن الاشد ليس مؤلفا من أمثال الاضعف لكن العقل يحلل اليها وهذا معنى الأشدية والازيدية الا أن يفرق بينهما بأن أمثال الأضعف فى الاشد أمثال لاتكون مباينة فى الاشارة الحسية وفى الأزيدية تكون مباينة فيها لكونها أجزاء مقدارية وبعضهم فسر الاشدية بكثرة آثار الماهية و بعضهم بكمال نفس الماهية والمصنف عدل عنهما وفسرها بما ذكر فى المتن لان هذا التفسير يوافق مذهب المشائيين المختار عند المصنف وأما غيره من التفاسير فهو يؤيد مذهب الاشراقيين الغير المختار عند المصنف فلذا تركه (فافهم) اشارة الى دقة هذا المقام فانه من مزلة الاقدام وان شئت تفصيل الكلام فارجع الى الحاشية القديمة ومايتعلق بها من حواشى

(١) هكذا فى الاصول التى بأيدينا

الأعلام (وان كثر معناه) أى معنى المفرد (فان وضع) أى المفرد (لكل) أى كل واحد من هذه المعانى (ابتداء) أى بلا تخلل نقل بين هذه المعانى بأن يكون موضوعا لمعنى ثم نقل عنه ووضع للآخر بل وضع لكل منها فى وقت واحد فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لأن المجاز ليس موضوعا له وبقيد الابتداء خرج المنقول لانه وان كان موضوعا له لكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع أولا لمعنى ثم نقل عنه ووضع للمنقول اليه . فان قلت المراد بالمعنى إما المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه على الاول كيف تعد الحقيقة والمجاز من تكثر المعنى لأن المعنى الموضوع فيهما ليس كثيرا لعدم الوضع فى المجاز وان أريد المستعمل فيه ففى اسماء الاشارة أيضا معناها كثير كما علمت فيلزم دخولها فى المشترك مع أنها داخلة فى الجزئى . قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعا له أولا ففى اسماء الاشارة وان كان كثيرا لكن ليس موضوعا لكل واحد من المعانى بوضع على حدة وفى المشترك لابد من وضع على حدة فخرج من المشترك لايقال وان خرجت عن المشترك لكن لما كان معناها كثيرا كيف تدخل تحت متحد المعنى مع أنكم تعدونها منه لانا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فليس معناها الا واحدا خاصا معينا وهو بحسب الاستعمال صار متعددا فبحسب الوضع دخل تحت متحد المعنى (فمشترك) لاشتراكه بين افراده (والحق انه) أى المشترك (واقع فى الكلام) وهذا اشارة الى انه اختلف فى وقوعه قال فى الحاشية اختلف أولا فى امكان المشترك ثم فى وقوعه ثم فى كونه بين الضدين والحق وقوعه كالقرء للحيض والطهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعى أم لا كما هو مذهب أبى حنيفة ثم بعد كونه عاما فذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأى الآخر اهـ حاصله ان فى المشترك اختلافات كثيرة الاول فى امكانه قال البعض ليس بممكن لأن المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى أشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لأن ملاحظة المعانى بالأوضاع المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل وأجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون فى التفصيل مفسدة وفى الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار وسؤال الكفار عن رسول الابرار رجل يهدى السبيل فالتفصيل ههنا يكون موجبا للفساد العظيم فالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمعان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة والغرض قد يحصل بالاجمال وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعانى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز أن يكون

بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه قوله ثم في وقوعه يعني الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في الكلام أي في اللغة قال البعض ليس بواقع لأن وقوعه يوجب الاجمال والاجمال مخل بالاستعمال اذا لم يبين وأما اذا بين فالبيان هو الكافي للقصود ولا حاجة الى غيره فيلزم اللغو في ذكر المشترك وأجيب عنه بان الاجمال قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون أبلغ من البيان وحده فالأصح انه واقع في الكلام وقد يستدل عليه بأن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية لأن الحروف التي تتركب الأسماء منها متناهية والمركب من المتناهي متناه وان كان من انحاء مختلفة فلو لم يكن اللفظ مشتركا لخلت أكثر المسميات عن الدال فلابد من وقوع المشترك بين المسميات لئلا يلزم خلوها عن الدال ويرد عليه ان خلوها عن الدال انما يلزم اذا لم يكن لها دال أصلا ويجوز أن يكون لها دال بالمجاز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك فالضرورة الى القول بالوضع والاشتراك لحصول الغرض بدونه والاولى ان يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض وفيه انه لابد من اثبات التصريح باطلاقها عليه بالاشتراك لجواز أن يكون بطريق الحقيقة والمجاز قوله ثم في كونه بين الضدين أي اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال ليس بواقع بين الضدين لان الاشتراك يقتضي التوحد والتضاد يقتضي التباين فبين الاشتراك والتضاد منافاة فلا يكون واقعا في المتضادين وأجيب عنه بأن التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلا منافاة . فان قلت يلزم اجتماع الضدين في محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظ وأريد به الضدان فيجتمعان في الذهن وهو محل واحد . قلت وجود الضدين في محل مطلقا ليس بمحال بل اذا كان ذلك المحل من الأمور الخارجية فالأصح عند المصنف انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر قوله هل فيه عموم الخ يعني اختلف بعد تسليم الوقوع في انه يوجد فيه العموم بان يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد أولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب أبي حنيفة قوله ثم بعد كونه عاما الخ أي بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة أو المجاز أي الاستعمال في هذا العموم حقيقة أو مجاز فذهبت طائفة الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخر قال انه مجاز لأن لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والالما كان استعماله في أحدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئه (حتى بين الضدين)

كالجون بين الاسود والابيض (لكن لاعموم فيه) أى فى المشترك (حقيقة) فلايجوز ارادة معنييه معا لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لايراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الابان يراد أحد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهذا هو مذهب أبى حنيفة واستدل الشافعى على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما بان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل منها مراد ههنا بلفظ واحد وهو يصلون لأن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سيقت لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصح ذلك الا بأخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه ياأيها الذين آمنوا اعتنوا أيضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلاة ليست مشتركة بل هي موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشأن وهذا المعنى عام له أفراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلاة اليها وهذا القدر ههنا يكفى لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل لتفصيل هذا الكلام وتركناه لغرابة المقام (والمرتجل) وهو ماوضع لمعنى أولا ثم وضع لآخر بلامناسبة بين المعنيين كجعفر فانه فى الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علما للشخص بلامناسبة بين المعنى الاول والثانى واختلف فيه (قيل من المشترك) أى قال بعض ان المرتجل من قسم المشترك لوضعه لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكأن هذا القائل لم يلاحظ أن الوضع الاول وهو أصل المعنى الثانى أيضا هو الموضوع له اولا عنده (وقيل من المنقول) لأن تخلل النقل بين المعنيين وفى المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا النزاع لفظى لأن من شرط فى المشترك عدم تخلل النقل فلاشك فى خروج المرتجل عنه لوجود النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه * وتحقيق المقام أن الحيثية اذا لوحظت فى الاقسام فالمرتجل ليس كذلك بداخل فى شئ منهما لاشتراط عدم التخلل فى المشترك واشتراط المناسبة بين المعانى فى المنقول وهما مفقودان فى المرتجل الاأن يلتزم التعميم فى النقل وانما سمى هذا القسم مرتجلا لأنهم يقولون ارتجل الخطبة اذا اخترعها من غير روية وهذا القسم لما كان يوضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالمخترع من غير روية (والا) أى وان لم يوضع لكل ابتداء (فان اشتهر) أى ذلك المفرد الموضوع لمعان كثيرة (فى الثانى) أى فى المعنى الثانى بأن

بترك استعماله فى الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة (فمنقول) أى فهذا الموضوع للكثير المشهور فى الثانى يسمى منقولا لنقله من الاول الى الثانى (شرعى) أى هذا المنقول شرعى ان كان ناقله شارعا كالصلاة فانه فى الاصل موضوع للدعاء ثم نقله الشارع الى اركان مخصوصة بحيث ترك استعماله ولا يتبادر عند الاطلاق الا الثانى ويحتاج فى فهم الاول الى القرينة (أو عرفى ان كان) الناقل أهل العرف (خاص) ان كان ذلك الناقل عرفا خاصا كالنحاة فى الكلمة والاسم والأداة وأمثالها لمعانيها الثلاثة فانها موضوعة فى اللغة لمعان ثم نقل النحاة واصطلحوا ووضعوها للمعان المذكورة فى كتبهم (أو عام) ان كان ذلك الناقل عرفا عاما لا يختص باصطلاح قوم دون قوم كالدابة لذى القوائم الاربع فانها كانت موضوعة فى اللغة لكل ما يدب على الارض ثم أهل العرف العام وضعوها لذوات القوائم الاربع حتى يتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس فخرج عنه غيره من الحمار والبغل (قال سيبويه الاعلام كلها منقولات) ان كانت فى الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان وجعلت اعلاما لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافكثرى (خلافا للجمهور) أى الجمهور يقولون إن الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها مرتجل كما هو الظاهر فالعلم قد يكون شخصيا منقولا وقد يكون مرتجلا وقد يكون من أعلام الاجناس والمنقول اما منقول عن مفرد كنور أو مركب اسنادى كتأبط شرا أو اضافى كعبد الله أو مزجى كبعلبك أو عن مركب من الاسم والصوت كسيبويه (والا) أى وان لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر فى الثانى بل يستعمل فى الكل فيسمى الموضوع له (حقيقة) وهى فعيل بمعنى الفاعل من حق الشئ اذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشئ أى اثبته ثم نقل الى الكلمة الثابتة فى موضعها الاصلى لمناسبة لثبوتها فى معناها الاصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية . فان قلت ان التاء علامة التأنيث فما وجه ارادتها فى النقل وما المناسبة بينهما . قلت الشئ اذا كان اسما لغلبة الاستعمال بعد كونه صفة يشبه التأنيث فى كون الاسم فرعا للوصف كالتأنيث للتذكير فجعل التاء علامة فى المشبه به وعند البعض التاء للتأنيث على التقدير ين ووجهه مذكور فى بعض الشروح فانظر اليه (و) يسمى (لغير الموضوع له مجازا) وهو فى الاصل مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للتعدية من مكانها الاصلى لانها جاوزت مكانها فالحقيقة الكلمة مستعملة فيما وضعت له أولا فى اصطلاح به التخاطب والمجاز المستعملة فى غير ما وضعت له أولا فى اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم ارادة الموضوع له فحينئذ لا ينتقض تعريفهما جمعا ومنعا بان لفظ الصلاة فى الشرع مجاز فى الدعاء وان كان استعماله

في الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في غير ما وضعت له وحقيقة في الاركان المخصوصة وان كان مستعملا في غير الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في الموضوع له فلابد من ارادة قيد اصطلاح به التخاطب لدفع هذا الانتقاض وكل من الحقيقة والمجاز لغوى وشرعى وعرفى وخاص وعام أما الاول فكالاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله في الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا وأما الثانى فكالصلاة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الاركان المخصوصة تكون حقيقة شرعية وفي الدعاء تكون مجازا وأما الثالث فكلفظ الكلمة اذا استعمله المخاطب بعرف الخاص وهو النحوى في المعنى الاصطلاحى يكون حقيقة عرفية خاصة وفي الجرح مجازا وأما الرابع فكلفظ الدابة اذا استعمله المخاطب بعرف العام في ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفي الانسان مجازا . فان قلت لابد في الاقسام من تمايزها وتباينها بحيث لاتدخل أحداهما في الاخرى مع أن المنقول داخل في الحقيقة والمجاز لان المعنى الاول من جهة الوضع الاول حقيقة والمعنى الثانى مجاز وكذلك المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى حقيقة والاول مجاز . قلت ان هذا التقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية و لاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له فبهذه الحيثية خرج من الحقيقة لعدم الوضع الاول ومن المجاز بفهمه بلا قرينة ولك ان تقول أن المنقول حقيقة إذ هو ليس الا موضوعا للمعنى مع رعاية المناسبة وكذا المرتجل والمشترك في واحد من المعانى وهذا ظاهر لا يقال إن المجاز بالزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شئ واسئل القرية قسم من المجاز مع أن تعريفه ليس بصادق عليه لأنا نقول لفظ المجاز مشترك بين مانحن بصدده وبين هذا المجاز . التعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه أو صفة الاعراب فافهم قال في الحاشية ظاهره يقتضى أن يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل الاعلام ليست منهما انتهى قوله وظاهره الخ وجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال فلو كانا بعد الاستعمال لقيد تعريفهما به وفيه مامر من أنه لابد من التقييد بالاستعمال في أصطلاح به التخاطب قوله لكن المشهور راجح ووجهه ماقيل من أن الالفاظ اذا اتصفت بشئ منهما يلزم أن يتقدم لها وضع على استعمالها مع ان المجاز ليس فيه وضع اصلا اذ هو مسبوق بالوضع الاول واستعماله متأخر عنه فعند أهل العرب لاتسمى

الكلمة حقيقة ولا مجازا قبل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا الاستعمال كما اعتبر العربيون لأن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة فاللفظ المفرد فى مرتبة الدلالة لو كان خلوا عنهما وليس بنقل واشتراك فيلزم خلو المقسم عن الاقسام قوله قيل الخ اشارة الى الضعف لأن الامثال دالة على كذب هذا القول لان فرعون وموسى علمان مع أن فى المثل المشهور لكل فرعون موسى لا يراد بهما معناهما الحقيقيان وهما الشخصان لعدم قبولهما التعدد الذى يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازى وهو المبطل والمحق فى الاعلام حقيقة ومجاز وقد تكون الاعلام مشتركة الا ان يقال ان هذا القائل اختار مذهب سيبويه وقال بالنقل فى الاعلام كلها وفيه ما فيه . فان قلت فى المجاز أيضا وضع نوعى كما عرفت فكيف يقال إن المستعمل فى غير الموضوع له . مطلقا . قلت المنفى عن المجاز الوضع الشخصى لا الوضع النوعى والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعى فافهم (فلابد) فى المجاز (من علاقة) بالفتح يقال علاقة الخصومة وعلاقة الحب أو بالكسر يقال علاقة القوس والسوط والاول أنسب وان كان الثانى حسنا أيضا والمراد هنا أمر يستصحب به أحدهما للآخر فلابد بين المعنيين من علاقة لينتقل منه الى الثانى الغير المشهور ويترك الاول (فان كانت) أى العلاقة (تشبيها) أى علاقة مشاركة فى أمر خاص ووصف معتد به (فاستعارة) فيسمى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركتهما فى وصف وهو الشجاعة فاستعير اسم الاسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة (وهى) على أربعة أنحاء (الكناية) وهى اضمار التشبيه فى النفس وترك جميع أركانه سوى المشبه (والتخييل) وهو اثبات لازم المشبه به المتروك للمشبه المذكور (والتصريح) وهو ذكر المشبه به وارادة المشبه بالقرينة اللفظية (والترشيح)وهو ان يذكر الملائم للمستعار منه ويثبت للمستعار له والتفصيل فى كتب غير هذا الفن من المطول وغيره (والا) أى وان لم تكن العلاقة تشبيها بل غيرها كعلاقة السببية واللزوم وغير ذلك فهذا القسم من المجاز (مجاز) مرسل كاليد المعدة والنعمة لأن اليد موضوعة للعضو المخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فاطلاقها عليها بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصروه) أى حصر القوم ذلك المجاز (فى أربعة وعشرين نوعا) بالحصر الاستقرائى الاول اطلاق السبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات فى قولهم رعينا الغيث أى النبات والثانى اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب فى قوله تعالى أعصر خمرا أى العنب الذى هو سبب الخمر والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء كالاصابع على الانامل فى قوله تعالى يجعلون أصابعهم فى آذانهم والرابع عكسه كاطلاق الرقبه

على الذات في قوله تعالى فتحرير رقبة والخامس اطلاق الملزوم على اللازم كالنطق للدلالة في قولهم والحال ناطقة أي دالة والسادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء والسابع اطلاق أحد المتشابهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذا القسم معتبر في الاستعارة دون المجاز المرسل والا يزيد على أربعة وعشرين بواحد والثامن اطلاق المطلق على المقيد كاليوم ليوم القيامة والتاسع عكسه كالمشفر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة والعاشر اطلاق الخاص على العام والحادي عشر عكسه ومثالهما ظاهر والثاني عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية بحذف الاهل وهو أعم من أن يكون المضاف اليه قائما مقام المضاف أولا وسمي هنا مجازا بالنقصان والثالث عشر حذف المضاف اليه وعد هذين القسمين من المجاز تسامح باعتبار الاشتراك اللفظي لأن المجاز بالحذف غير المجاز الذي نحن فيه لأن العلاقة المصححة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحذف كالايخفى والرابع عشر المجاورة كالميزاب للماء الخامس عشر تسمية الشيء باعتبار مايؤول اليه كقوله تعالى أعصر خمرا فان عصر العنب يؤول الى الخمر والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآتوا اليتامى أموالهم فانه لايتم بعد البلوغ عند اتيان الاموال والسابع عشر اطلاق المحل على الحال نحو فليدع ناديه أي أهل ناديه والثامن عشر عكسه نحو ففي رحمة الله أي الجنة لأنها محل الرحمة والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه كاللسان للذكر والعشرون اطلاق أحد البدلين على الآخر كالدم للدية والحادي والعشرون اطلاق اسم الشيء المعرف على واحد منه منكرا والثاني والعشرون اطلاق أحد الضدين على الآخر والثالث والعشرون الحذف والرابع والعشرون الزيادة والخامس والعشرون النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس أي كل نفس وقد أدرج البعض بعضها في بعض فقالوا اثني عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والمجاورة والزيادة والنقصان والتعلق والمشاكلة وبعضهم قالوا بخمسة المشاكلة والمشابهة والأول اليه والكون عليه والمجاورة والبعض قالوا بأربعة المشابهة والأول اليه والكون والمجاورة وأدرجوا باقي الاقسام في هذه الأربعة والخمسة فهذا الاجمال وما مر بالتفصيل فافهم (ولا يشترط) في استعمال المجاز (سماع الجزئيات) أي سماع أمر جزئي من لسان العرب بحيث لايراد من اليد النعمة ومن الغيث النبات الا اذا سمع من العرب بل يكفي للاستعمال اعتبار أخذ السبب من المسبب وبالعكس مثلا والدليل على عدم الاشتراط انهم يتوقفون في استعمال المعنى المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة ولا يتوقفون على أن يسمع جزئياتها الا انهم يستعملون مجازات متعددة لم

تسمع أصلا (ثم بحسب سماع أنواعها) اى الجزئيات أى لابد فى المجاز من سماع نوع علاقة يعتبرونها فى كلامهم كعلاقة السببية والمسببية واللازمية والملزومية فلما وجدت هذه العلاقة الكلية المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقى استعمل فى المجازى . فان قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لاطلقت النخلة على كل طويل انسانا كان أو غيره مع أنهم لا يطلقون على غير الانسان وأطلقت الشجرة على الثمرة والأب على الابن وبالعكس لعلاقة السببية مع أنه ليس كذلك فعلم أن العلاقة غير كافية . قلت امتناع الاطلاق يجوز أن يكون لمانع لغوى وكثيرا ما يتخلف الحكم عن الحقيقى لمانع ففى المجاز بالطريق الاولى (وعلامة الحقيقة التبادر) أى سرعة انتقال الذهن عن اللفظ الى المعنى وظهوره عند الاطلاق (أو العراء) أى الخلو (عن القرينة) بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو إما بمعنى مع أو العطف التفسيرى ومعناه أن يتبادر المعنى مع الخلو عن القرينة علامة الحقيقة فالتبادر والعراء علامة واحدة ويحتمل العطف بدون التفسير فحينئذ يكون علامتين فمعناه علامتها التبادر من ساق اللفظ واستعمال اللفظ فى هذا المعنى بدون القرينة وبينهما تفاوت كما لا يخفى وللحقيقة علائم أخرى لكن هذا أقوى علائمها وعليه اثبات مدار الوضع غالبا . فان قلت إن المشترك اذا استعمل فى أحد معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت الحقيقة بدون تحقق علامتها . قلت ان معنى واحد المشترك متبادر ولو بدلا فالتبادر وجد فى المشترك واحتياج القرينة فيه إنما هو لأجل تعين المراد ولا يكون بسببه مجازا لأن المجاز ما يحتاج فى فهم نفس المعنى من اللفظ الى القرينة لا ما يحتاج فى تعيين المراد اليها (وعلامة المجاز) أى علامة يعرف بها أن هذا المعنى مجازى (الاطلاق على المستحيل) اى اطلاق اللفظ على ما يستحيل اطلاقه عليه كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وحاصله أن اللفظ اذا علم أن له معنى حقيقيا ثم أطلق على معنى آخر فان كان اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى محالا فهو مجاز كما اذا علم المعنى الحقيقى للحمار ثم أطلق على البليد لحماقته فاطلاقه عليه مستحيل ويصح نفيه عنه بأن البليد ليس بحمار فاذا قيل أنه حمار علم أنه مجاز (واستعمال اللفظ فى بعض المعنى) أى فى بعض أفراد معناه الحقيقى (كالدابة) الموضوعة لما يدب على الارض استعملت وأطلقت (على الحمار) لأنه من بعض أفراد ما يدب على الارض فهذا الاستعمال أيضا مجازى لأن اللفظ غير موضوع لهذا المخصوص واذا أطلق عليه باعتبار مجرد أنه مما يدب على الارض من غير لحاظ كونه من افراده يكون حقيقة (والنقل والمجاز أولى من المشترك) يعنى اذا استعمل اللفظ فى معنى وتعرف أن له معنى آخر ووقع التردد فى أنه هل هو استعمل فيه

ستعمالا حقيقيا ليكون مشتركا أم لا ليكون مجازا فحينئذ الحمل على التجوز أولى لأن المجاز أولى من الاشتراك واستدل على أولويته بوجوه منها أن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة بخلاف المجاز فانه يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والا فعلى الحقيقة ويرد عليه أن المشترك غير مخل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سيان ومنها أن الاشتراك قد يكون بين الضدين كالقرء للحيض والطهر ففيها الاستبعاد بأن يريد المتكلم معنى ويحمل المخاطب على ضده وأورد عليه بأن المجاز أيضا فيه استبعاد لأنه اذا قيل زيد بصير وأريد العمى يحمل المخاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قال المصنف في الحاشية لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق المشكوك بالأعم الأغلب حاصله أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللأغلب حكم الكل واذا علم أن أكثر أفراد شيء كذا فالظن أن يحكم في المتردد في كونه مجازا أو مشتركا بحكم انه مجاز ويلحقه به لكونه أعم وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فانه أكثر وجودا من النقل وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ اذا دار بين النقل والمجاز يحمل على المجاز (والمجاز بالذات) أي بلا واسطة (انما هو في الاسم) أي ما ليس بصفة سواء كان اسم جنس أو علما والأمثلة شاهدة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والاداة فانما يوجد) أي المجاز (فيها) أي في تلك الثلاثة من الفعل والمشتقات والأداة (بالتبعية) أي تبعية المبادي في الفعل والمشتقات وفي الأداة بتبعية معنى الاسم اللازم لمعناه الحقيقي الذي يعبر عنه فالحاصل ان المجاز أولا يعتبر في مبادي الفعل والمشتقات ثم بواسطتها يعتبر في الفعل والمشتقات كما يقال نطقت الحال والحال ناطقة فانه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطقت والناطق فالمجاز بالذات في النطق وبواسطته في نطقت والناطق وكذا في الحروف يكون المجاز اولا في متعلق معناه ثم بواسطتها فيها كاللام مثلا اذا استعمل في التعقيب فيستعار أولا التعليل الذي هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطته يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناها ما يعبر به عند تعبير معاني الحروف كما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء بل هي متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة اليها بنوع استلزام والدليل على عدم كون المجاز في الفعل والأداة بالذات وانما هو بالتبعية ان ما وقع فيه التجوز لابد أن يكون مقصودا بالافادة ومستقلا بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا شك في أن المقصود في الصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة هو الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه أولا ولا شبهة

فى أن معانى الأدوات غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالافادة فيها ما يتعلق بمعناها فيقع المجاز فى المتعلق بالذات وفى الحروف بالتبعية فافهم قال فى الحاشية قال الامام المجاز بالذات لا يوجد فى الاعلام وما بلغنى أولم يبق فى حفظى ماذا قال فى مثل لكل فرعون موسى انتهى حاصله الرد على الامام بان فى هذا المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقى وهو الشخص المعهود الواحد لان دخول الكل ينافيه فالمراد المعنى المجازى وهو المبطل وكذا بموسى المحق وفى الأعلام وجد المجاز فكيف يصح ما قال الامام وما يقول فى هذا المثال فمختار المصنف ما اختاره حجة الاسلام محمد الغزالى من أنه قد يدخل المجاز فى الأعلام أيضا وهو الحق كما يقال هذا سيبويه أى نحوى كامل كسيبويه فى النحوية ولكل فرعون موسى أى لكل مبطل محق أو لكل ظالم عادل فالحق ان باب المجاز أوسع وتكثير اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة يعنى اذا كانت الألفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحدا يكون بينهما ترادف كالسيف والصارم والناطق والفصيح ويقال ان أحدهما مرادف للآخر لأنه مأخوذ من الرديف وهو ركوب شخصين على دابة واحدة فكأن هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولا بد فى الترادف من أمور وهى استقلال كل واحد من المترادفين فى الدلالة على معنى واحد ومغايرة كل منهما للآخر وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم فخرج التأكيد نحو ضرب زيد نفسه فانه وان كان متحد المعنى لكن الاختلاف معتبر لأن تقديم المؤكد فيه واجب وكذا التابع العرفى كشيطان ليطان وعطشان نطشان وحسن بسن وأمثالها لأنها ليس لها معان تستقل فى الدلالة عليها بل مهملات لا تدل على المعانى بدون المتبوعات واليه أشار المصنف فى الحاشية بقوله وهذا الخلاف التابع لا يستقل بالافادة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج الحد والمحدود أيضا لأن دلالة الحد على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) أى الترادف (واقع فى الكلام) هذا اشارة الى الاختلاف فى وقوعه فعند البعض ليس بواقع لأن أحد اللفظين يكون غير مفيد لأن الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من أحدهما فلا فائدة فى الآخر فصار وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم وذهب المصنف الى وقوعه وقال ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لتكثير الوسائل) أى الوسائل الى افادة ما فى الضمير كثيرة فان بعض الألفاظ قد ينساه بعض اللافظين ويتذكر بعضها فيسهل عليه التعليم والتعلم بالبعض دون البعض وبعض الألفاظ يكون مراعلى لسان البعض وكريها الآذان بعض السامعين وحلوا ومنشطا للبعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع فى مجال البدائع) أى فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء فى بيان

مقاصدهم وبدائع الفاظهم بان ينظم البيت باحدهما دون الآخر و بأن ينظم السجع بأحدهما دون الآخر وهو في النثر كالقافية في البيت وهي آخر الكلمة في البيت قال في الحاشية كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ماهو آت فانه لو قيل بمرادف مافات وهو مامضى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتر البر بالضم وأنفقه في البر بالكسر فانه لو أتى بمرادف البر وهو الحنطة لفاتت المجانسة وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر فانه لو أورد بمرادف كبر وهو لفظ عظم لفات القلب فالحاصل انا لا نسلم عدم فائدة الآخر لكفاية الأول في التعبير عن المقصود لجواز أن يكون له فوائد أخرى كما علمت فافهم (ولا يجب فيه) أي في الترادف (قيام كل) أي كل واحد من المترادفين (مقام الآخر) أي مقام مرادف آخر (وان كانا) أي المرادفان (من لغة) كالعربية مثلا هذا اشارة الى الاختلاف في صحة وقوع احد المترادفين مقام الآخر فالوجوب ههنا بمعنى الصحة وليس الخلاف في صحة قيام أحدهما مقام الآخر في صورة المتعدد من غير تركيب مع عامل ملفوظا كان أو مقدرا فان كلهم متفقون على صحته وانما الخلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب إنه يصح واستدل بأن امتناع القيام ان كان المانع فالمانع إما المعنى و إما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعا أصلا والتركيب أيضا مفيد للمقصود ولا حجر فيه اذا صح واذا لم يوجد المانع عن القيام فصح القيام وقيل لا يصح وهو مذهب الامام وقيل يصح اذا كانا من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله أكبر خداي بزرك لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح والمصنف اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان صحة الضم) اى صحة التركيب واحد مع لفظ الآخر (من العوارض) اى من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصا بمعروضه ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب أحد المترادفين مع شئ صحيحا ومفيدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر لجواز أن يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير ودعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف وان لم يمتنع اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضها التي يصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض المقام كما في لفظ دعا وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن بلفظ على فبحسب خصوصية هذا الاقتران في العرف صار بمعنى الضرر بخلاف صلى فمنع صحة القيام ليس باعتبار معنى المرادفين ولا باعتبار لفظهما ولا بالنظر الى أصل التركيب بل

باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب في العرف فافهم (هل بين المفرد والمركب ترادف اختلف فيه) أي في الترادف قيل لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لان الوضع في المفرد شخصي وفي المركب نوعي ونقض بالمشتقات فان وضعها أيضا نوعي وقيل لا بأس بالترادف بينهما لان اتحاد المعنى في الجملة كاف في الترادف فان الانسان والحيوان الناطق مثلا يتحدان في الخارج لا تعدد فيه وان كانا متغايرين بحسب الاجمال والتفصيل والحق في هذا المقام ما قال استاذي وجدي في شرحيهما ان هذا النزاع لفظي فمن قال في الترادف باتحاد المعنى بالذات وبالاعتبار ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب فان الحيوان الناطق مغاير للانسان باعتبار التفصيل ومن أخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معناهما بالذات واحد لا تعدد فيه أصلا والحق عدم الترادف والا لصار التعريف بالحد التام تعريفا بالمرادف لافادة المركب التفصيل وعدم افادة المفرد له وكون وضع المفرد شخصيا ووضع المركب نوعيا يقتضي التغاير الذي ينافي الاتحاد المشروط في الترادف . ولما فرغ من تعريف المفرد وأقسامه شرع في بيان المركب وأقسامه مع ما يتعلق به فقال (والمركب ان صح السكوت عليه) أي على هذا المركب بأن يفيد المخاطب فائدة تامة بحيث لا ينتظر في تحصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر كما ينتظر في إفادة ذلك المعنى في اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند . فان قلت الفعل المتعدي مع الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فيلزم أن يكون غير تام مع انه تام . قلت التام ما لا ينتظر في تحصيل معناه الى انضمام أمر آخر وان كان منتظرا في افادة معنى زائد الى انضمام أمر آخر فالفعل المتعدي لا ينتظر في تحصيل معناه إلا الى الفاعل والمفعول زائد عليه أو يقال المتبادر من السكوت الذي بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يخفى (فتام) أي فهذا المركب الذي يصح السكوت عليه يسمى مركبا تاما لتمامه وهو على قسمين خبر وانشاء فأشار المصنف الى الاول بقوله (خبر وقضية ان قصد به) أي بذلك المركب (الحكاية) أي النقل من الامر الواقعي في نفس الامر وهو المحكي عنه فهو في الجملة هو كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه يثبت المحمول له أو يسلب عنه وهذه الحيثية تختلف باختلاف الحمل ففي حمل الذاتيات نفس الذات وفي الوجود استناده الى الجاعل وفي الاوصاف العينية قيام المبدأ وفي العدميات عدم مصاحبته لأمر آخر وفي الاضافيات نسبته الى أمر مباين أما في الشرطيات فالمحكي عنه فيها في المتصلة هو كون المقدم بحيث لا يفارقه وجود التالي لزوما أو اتفاقا أو عدمه كذلك وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالي أولا

ينافيه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكي عنه مصداقها فعلى هذا يجب التغاير الذاتي بينهما لدخول النسبة في الحكاية وعدمها في المحكي عنه وأما المشهور فهو أن المحكي عنه عبارة عن النسبة بحسب وجودها في نفسها فعلى هذا لا يكون التغاير بينهما بالذات بل بالاعتبار بأن النسبة الملحوظة في القضية حكاية وهي مع قطع النظر عن تلك الخصوصيات من حيث وجودها في نفسها محكي عنه (ومن ثمة) أي من أجل الحكاية (يوصف) أي الخبر (بالصدق) بأن يقال انه صادق أي مطابق للأمر الواقعي (والكذب) بأن يقال انه ليس بصادق أي غير مطابق للواقع (بالضرورة) أي اتصاف الخبر بالصدق والكذب بديهي فان مناط الاتصاف بهما وهو الحكاية موجود في الخبر في مطابقتها للمحكي عنه وعدم مطابقتها له يتصف بالصدق والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامي هذا كاذب) مشيرا بهذا الى نفس هذا الكلام (ليس بخبر) بل هو انشاء في صورة الخبر هذا اشارة الى ما اجاب المحقق الدواني عن السؤال وتقرير السؤال بوجوه الاول ان كلامي هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكي عنه سواها وههنا ليس سوى هذا الكلام كلام محكي عنه فاتحد الحكاية والمحكي عنه بالذات ولا بد من التغاير بينهما والثاني أنه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بأن هذا الكلام لو كان صادقا فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر والمحمول ههنا هو كاذب فعلى تقدير الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما يثبت الكاذب له كونه كاذبا فيلزم على تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يلزم كونه صادقا لان الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر واذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا والا يلزم ارتفاع النقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا وبالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا كذبه وفي الخبر لا بد منهما والثالث ان الموضوع يكون مستقلا كما تقرر في موضعه والموضوع ههنا ليس الا نفس هذا الكلام وهو مشتمل على النسبة وكلما هو كذلك يكون غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف فأجاب عنه المحقق الدواني بأن هذا ليس بخبر (لان الحكاية عن نفسه غير معقولة) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلام ما ليكون حكاية عنه فلو كان خبرا لكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقولة ولا يلزم تقديم الشيء على نفسه والحكاية والمحكي عنه لا بد أن يكونا متغايرين واذا لم يوجد المحكي عنه لم توجد الحكاية فلا يكون خبرا فهذا انشاء في صورة الخبر، فان قلت لو كان انشاء لكان داخلا في قسم من اقسامه مع انه ليس بداخل في شيء منها . قلت الاقسام المذكورة للانشاء صورة ومعنى وهذا انشاء معنى وخبر صورة فلا يضر عدم دخوله تحت اقسام الانشاء صورة ومعنى

فافهم وهذا جواب عن التقرير الثانى والثالث أيضا فتأمل فيه ولما لم يرض المصنف بهذا الجواب اجاب عن الشبهة بجواب آخر وأشار فيه الى رد ما أجاب المحقق فقال (والحق انه) أى هذا القول (بجميع أجزائه) وهو الموضوع والمحمول والنسبة (مأخوذ فى جانب الموضوع) أى بجعل موضوعا (فالنسبة) فى الموضوع (ملحوظة مجملا) لئلا يكون غير مستقل (فهى) أى النسبة (محكى عنها) أى محكى بنفسها (ومن حيث تعلق الايقاع بهذا) أى بهذه النسبة (ملحوظة تفصيلا فهى) أى النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها فالتغاير بين الحكاية والمحكى عنه بالاعتبار الاجمال والتفصيل وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول أن هذا القول خبر وفيه حكاية ومحكى عنه وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لان النسبة لها اعتباران اعتبار الاجمال بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظه معا فبهذا الاعتبار المحكى عنه واعتبار التفصيل وهو أن يلاحظ الموضوع والمحمول أولا ثم الحكم بينهما بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فبهذا الاعتبار حكاية فصار الحكاية والمحكى عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن نفسه ويخرج من هذا الجواب عن جواب المحقق أيضا كما دل عليه الحاشية هذا كما انه جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب المحقق الدوانى أيضا لان منشأ انكاره لخبرية هذا الكلام انما كان عدم الحكاية واذا وجد الحكاية كما علمت فصار زعمه باطلا . فان قلت إن النسبة غير مستقلة فكيف يوجد فى جانب الموضوع المستقل قلت الاستقلال وعدمه تابع للحاظ فاذا لوحظت باللحاظ الاجمالى من غير تفصيل كونها بين الموضوع والمحمول فهى حينئذ مستقلة قابلة لان توجد فى جانب الموضوع والا يلزم اجماع الصدق والكذب فى أمر واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجمال وصادق بحسب التفصيل ولو قيل الكذب عبارة عن سلب المحمول والمحمول إنما هو الكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجمال يوجب ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع . قلنا لا يلزم من انتفاء الكذب عن المجمل ثبوت الصدق له لان المجمل ليس بقضية ليتصف بالصدق اذ يقال بانه اذا صدق المفصل ثبت الكذب للمجمل واذا كذب المجمل ثبت الصدق للمفصل فلم يجتمع الصدق والكذب فى أمر واحد بل فى أمرين وهو ليس بمحال وأورد على هذا الجواب بان المجمل والمفصل متحدان بالذات لا فرق بينهما الا باللحاظ فقط والصدق والكذب يقتضيان التغاير بالذات وهنا اجتمعا فى أمر واحد ولك أن تقول ان المجمل إما قضية أولا وعلى الثانى كيف يتصف بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة التى هى أجزاء القضية موجوده فى المجمل فكيف لا يكون قضية واذا كان قضية فلا بد لها من محكى عنه فالمحكى عنه فيها ليس الا نفسه لان المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكيا عنه

وهو متأخر عن الجمل فلا يكون داخلا فى جانب موضوعه وليس للجمل مجمل آخر يكون
محكيا عنه والا يلزم التسلسل واذا لم يكن للجمل محكى عنه وصار قضية فاتجه الاشكال باتحاد
المحكى عنه والحكاية وعدم وجود المحكى عنه فى القضية وكذا يقال الجمل إما صادق أو
كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب اذ الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع
والمحمول ههنا ليس الا الكاذب فهو يكون ثابتا له وما ثبت له الكاذب فهو كاذب فيلزم
الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجمال والتفصيل غير مفيد ولا يمكن أخذ
القضية فى جانب الموضوع لان ما من قضية الا ان تكون الرابطة فيها ملحوظة البتة واذا خلت
عنها لا تكون القضية قضية واذا كانت النسبة فيها مأخوذة من حيث الرابطة كيف تكون
مستقلة لتوجد فى جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ما قال المحقق الدوانى من انه
ليس بخبر بل هو انشاء فى صورة الخبر فافهم وأجاب عنه أفضل المتأخرين صاحب أفق المبين بما
حاصله ان الحكم فى القضية على الطبيعة السارية فى الافراد مع قطع النظر عن خصوصية
الموضوع والمحمول لا على الأفراد وان كان يسرى هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم فى
كلامى هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وان كانت حقيقة منحصرة فى هذا الفرد الخاص
لكن الحكم ليس عليه بالذات فالصدق والكذب باعتبار المطلق السارى مع قطع النظر عن
خصوصية الموضوع والمحمول واستلزام الصدق والكذب انما هو بخصوصية المحمول وهى
أمر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب
غيرها وهو غير مضر فالقضية باعتبار الابهام صادقة وباعتبار التعين والخصوصية كاذبة وأنت
خبير بأن المحال اجتماع الصدق والكذب فى نسبة واحدة وهو لازم ههنا فان مصداق
الاعتبارين انما هو النسبة الواحدة الشخصية على أن المبهم لا يحصل الا فى اللحاظ والاعتبار
والكلام فيما هو محصل الوجود لا فى أمر غير متحصل ونحن نجرى الكلام فى المتعين بأن
كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فانحل الاشكال بجميع تقاريره) يعنى ان لهذا
الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب تنحل جميع تقاريره منها ما قال فى الحاشية من جملة
التقارير انه قال قائل يوم الخميس كلامى فى يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كلامى فى يوم
الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس كما يلوح بالتأمل تحريره ان رجلا قال يوم
الخميس كلامى فى يوم الجمعة صادق واذا كان يوم الجمعة قال كلامى يوم الخميس كاذب ولم يتكلم
بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهذا يقتضى ان ما قال فى الخميس فهو كاذب وان فى
الخميس قال كلامى يوم الجمعة صادق واذا كان كاذبا يلزم كذب كلامى يوم الجمعة مع انه فرض

صدقه وكذا لو فرض كذبه بأن المحمول لم يثبت للموضوع فصار معناه ان كلامى يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام فى الخميس ان كلامى يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه ومن بعض النظار ان كل كلامى فى هذا اليوم كاذب ولم يتكلم فى ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الاعلال ان كل واحد فرد لنفسه فمن حيث الفردية مجمل ومن حيث اشتماله عليه مفصل فتغاير جهتا الصدق والكذب ويرد عليه ما مر (ونظير ذلك) أى كلامى هذا كاذب (قولنا كل حمد لله)لان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكمالات فاظهارها من أى حامد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المحامد له تعالى فقولنا كل حمد من جملة كل حمد لانه أيضا حمد فيكون فردا لنفسه فالحكاية فيه نفس المحكى عنه فصار نظير كلامى هذا كاذب فى اتحاد الحكاية والمحكى عنه فقد أشار المصنف بهذا الى فساد ما قال المحقق بان هذا القول لا شك فى الخبرية مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا مخلص الا بالاجمال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلامى هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل كما ذكر والحق انه ان أريد بموضوع هذه الكلية معنى أعم شامل لهذا ولغيره لم يكن خبرا للزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى أعم بل أريد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبرا البتة (فتأمل) فى تحرير ذلك القول وأجوبته (فانه جذر)إشكال (أصم)لا يسمع بالجواب ولا حل له فكأنه بفوت الأذان فصار أصم وقد أسمع المحقق الدوانى الجواب كما علمت (والا) أى وان لم يقصد به الحكاية (فانشاء)لا يكون متصفا بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه)أى من بعض الانشاء(أمر)وهو قول القائل لغيره افعل على سبيل الاستعلاء(ونهى)هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (وتمنى) وهو اظهار محبة الشئ ممكنا كان أو محالا (وترجى) وهو ما وضع لطلب الشئ الممكن على سبيل المحبة (واستفهام) وهو ما يكون الغرض والمطلوب فيه الفهم(وغير ذلك)من الدعاء وهو طلب الشئ من الاعلى فى ظنه والالتماس وهو طلب الشئ من المساوى والنداء وهو ما وضع لطلب الاقبال والتنبيه وهو اعلام المخاطب لما فى ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذى ليس فى صورة الخبر بل ما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء فى صورة الخبر كما مر فى جواب المحقق للجذر الاصم (والا) أى لم يصح السكوت عليه (فناقص) أى فمركب ناقص لنقصانه (تقييدى) بأن يكون احد الجزئين قيدا للآخر كالصفة للموصوف والمضاف

اليه مع المضاف (وامتزاجى) بحيث يمتزج أحدهما مع الآخر و يصيران كالكلمة الواحدة كبعلبك (وغيره) أى غير امتزاجى كتركيب الفعل مع المفعول والظرف كضرب زيد عمرو فى الدار

﴿ فصل ﴾ (المفهوم) أى ماحصل فى العقل (ان جوز العقل تكثره) أى تكثر ذلك المفهوم باعتبار صدقه على الأفراد تجويزا عقليا (من حيث تصوره) أى تصور ذلك المفهوم مع قطع النظر عن أمر خارج (فكلى) أى فهذا المفهوم كلى وانما قال الكلى مايجوز العقل تكثره لامايفرضه لئلا ينتقض بالجزئى لأن الفرض التقديرى جائز فيه وقوله من حيث تصوره اشارة الى ان المعتبر فى الكلية تجويز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لابحسب النظر الى الخارج والا تخرج الكليات التى ليست لها افراد فى الخارج و يمنع العقل تكثرها فيه والكلى على قسمين (ممتنعة أفراده كالكليات الفرضية) أى التى ليست لها افراد فى الواقع الابحسب الفرض كشريك البارى واجتماع النقيضين فانه كلى يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه صدقه على كثيرين وان كان مانعا عن تجويز التكثر بحسب الواقع (أولا) أى لاتمتنع أفراده بل يمكن وجودها سواء كان ضروريا أم لا (كالواجب) فان العقل يجوز تكثر مفهوم الواجب وصدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وان لم يوجد فى الواقع الا لواحد فهو غير قادح فى تجويز التكثر (والممكن) هذا مثال لما يجوز العقل تكثره فى الخارج ووجوده فيه كذلك لان أفراد الممكن كثيرة موجودة فى الواقع مع عدم ضرورة وجودها (والا) أى وان لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (فجزئى) . فان قلت ان المفهوم هو ماحصل فى العقل والجزئى ليس بحاصل فيه فلا يكون من افراد المفهوم فكيف صح تقسيم المفهوم اليه وايضا التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والصورة العقلية كلية فكيف يستعمل التصور فى حد الجزئى . قلت ان الجزئى وان لم يكن حاصلا فى العقل بالذات لكنه حاصل فيه بآلة واسطية أو انا لانسلم أن الصورة العقلية كلية لان ماحصل فى العقل بواسطة الآلات ليس بكلى أو يقال إن التصور حصول صورة عند العقل سواء كان كليا أم جزئيا فان كان كليا فصورته فى العقل وان كان جزئيا فصورته فى آلته (ومحسوس الطفل) أى مايدركه الطفل (فى مبدإ الولادة) أى أول زمان الولادة (وشبح مبف البصر) يحتمل أن يكون معطوفا على الطفل ويكون بالشين المعجمة والياء التحتانية والحاء المعجمة معناه محسوس الشيخ الذى فى بصره ضعف أو يكون معطوفا على المحسوس ويكون بالباء الموحدة والحاء المهملة معناه والشبح الحاصل بضعف البصر (والصورة الخياليه)أى ماحصل فى الخيال

من (البيضة المعينة) فى الخارج (كلها) أى كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة (جزئيات) فهذا الكلام اشارة الى جواب أسئلة ثلاثة مقدرة تقرير الاول ان ما يحسه الطفل فى ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لأنه اذا أحس بواحد من الأب أو الأم أو غير ذلك مثلا حصل صورة منه فى حسه المشترك ولا يميز أحدهما عن الآخر لنقصان حسه المشترك فلا توجد الصورة عما هو فى الخارج مخصوصة بالصورة فتكون الصورة الحاصلة فى خيال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثانى أن الشيخ الذى فى بصره ضعف يدرك شبحا ولا يميزه عن غيره لسبب ضعف بصره ويجوز عقله أن يكون زيدا وعمرا وبكرا وخالدا أو غير ذلك فيجوز عقله صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثالث أن الصورة الحاصلة فى الخيال من البيضة فى الخارج اذا بدل واحد منها بواحد بدون علم التبديل للرائى فالارتسم فى خياله يجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضات الغير المميزة عند الحس بدون الاجتماع فيلزم أن تكون هذه الصورة كلية لتجويز صدقها على كثيرين وتقرير الجواب أن الصور كلها جزئيات (لان شيئا منها) أى من المحسوسين والصورة لايجوز العقل تكثرها أى تكثر كل واحد من ذينك المحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) أى حال كونها مجتمعة (وهو) أى التكثر على سبيل الاجتماع (المراد) فى تعريف الكلى لمخيص الكلام أن الكلى ما يجوز العقل تكثره على سبيل الاجتماع فمحسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة اذا كانت مجتمعة لايجوز العقل صدق هذين المحسوسين والصورة المعينة على الكثرة المجتمعة وان جوزها العقل على سبيل البدلية وهو ليس بمراد فكل من هذه جزئيات لامتناع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وههنا) أى فى مقام الكلى والجزئى (شك) أى اعتراض مشهور بين القوم (وهو) أى الشك (أن الصورة الخارجية) أى التى فى الخارج (زيد) وهو الذات المشخصة المعينة فى الخارج (والصورة الحاصلة منه) أى من زيد (فى اذهان طائفة تصوروه) أى تصور تلك الطائفة زيدا وأخذوا من الصورة الخارجية لزيد صورا حاصلة فى أذهانهم (كلها) أى كل من هذه الصور وصورة زيد (متصادقة) أى تصدق أحداها على الأخرى وعلى زيد (فان التحقيق أن حصول الاشياء بأنفسها) أى بماهيتها فى الذهن لا بأشباحها وأمثالها المغايرة لها فى الماهية (فتلك الصورة) أى صورة زيد (متكثرة) لصدقها على الصور التى فى أذهان طائفة صور وهذه صار كليا مع انه جزئى توضيح الشك أن زيدا مثلا تصوره طائفة وحصل فى ذهن كل منها صورته فعلى كل صورة

من الصور التي في أذهان طائفة يصدق انه صورة زيد لأن حصول الاشياء بأنفسها فاحصل من زيد يكون نفسه فلاشك في صدق زيد عليه وكلها حصلت من زيد فزيد يصدق على الكل فاذا صدق زيد على صور كثيرة صار كليا لان الكلي ما يصدق على كثيرين فيلزم كون الجزئي كليا. فان قلت لا تصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورته التي في الاذهان لأن أفراد النوع كما تعينت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا امتراء كما أن زيدا وعمرا لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الأفراد الذهنية أيضا تشخصت وتعينت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا اقتراء كما ان زيدا وعمرا لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الصور الذهنية لا يصدق واحد منها على الخارجية ولا على غيرها من الذهنية والفرق تحكم. قلت للافراد العقلية معنيان الاول ما لا يترتب عليه الآثار ولا يعد وحدة والوجود الخارجي في ترتيب الآثار فالتصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المميز فيها والثاني ما يترتب عليه الآثار و تعد وحدة والوجود الخارجي ويكتنف بالعوارض الذهنية فالتصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذي ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزيد مثلا في الخارج لكانت عينه فيه بعينه هو هو بلا شك وريب وكذا الاتحاد بين كل من الصور الذهنية في الاذهان و بينها و بين زيد فهذا وجه التصادق فافهم (ومن ههنا) أي من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحد منها على الاخرى (تبين) أي ظهر (كون الجزئي الحقيقي وهو زيد مثلا) محمولا على شئ كما ان زيدا ههنا محمول على الصورة الذهنية (وهو) أي كون الجزئي محمولا (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث أنكر حمل الجزئي الحقيقي قال في الحاشية انكر السيد كون الجزئي الحقيقي محمولا واثبته المحقق الدواني ولكن ما جاء ببيان شاف والحق ما سنح كانه برهان على ذلك والتأويل لا يقبله الطبع السليم انتهى وجه الانكار ان الجزئي لو كان محمولا لكان محمولا على نفسه من حيث هو هو أو على غيره فعلى الاول لا يفيد الحمل لان الحمل لا بد فيه من التغاير ولا تغاير فيه أصلا وعلى الثاني يستحيل الحمل لأن الحمل بدون الاتحاد بنحو من الأنحاء غير جائز فالحمل في الجزئي الحقيقي انما هو بحسب الظاهر وأما بحسب الحقيقة فليس مقولا ومحمولا على شئ أصلا وانما المحمول هو المفهومات الكلية فالجزئي مقول عليه لا مقول وأما قولك هذا زيد واــ كان زيد محمولا على هذا بحسب الظاهر لكنه مؤول بان هذا مسمى بزيد او ــ احد ــ اسم زيد فالمحمول هو المسمى وهو مفهوم كلي ولو لم يكن مؤولا لما كان الحمل من حيث المعنى لأن هذا اشارة الى الشخص المعين فمعناه زيد وزيد والشخص المعين شخص معين وهو غير مفيد فلا بد من التأويل ليكون

الكلام مفيدا واثبت المحقق الدواني حمل الجزئي ورد على السيد بأنه يجوز أن يحمل جزئي على جزئي آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتحد معه بالذات فالحمل مفيد لوجود التغاير وغير مستحيل لوجود الاتحاد بالذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فان المشار اليه بهذا والضاحك وان كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متحدان فان مصداقهما ليس الا الذات المعينة المشار اليها ويجوز أن يكون حمل الجزئي على الكلي الذي هذا الجزئي جزئي له كما في قولك بعض الانسان زيد والتأويل لا يخلو من التكلف ورد عليه ان مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يكون وجود واحد قائما بالحملين فليس معناه الا أن يكون وجود أحدهما بالأصالة والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منه والجزئي موجود بالأصالة والكلي منتزع منه فالجزئي لو كان محمولا فحمله على الكلي ليس بصحيح لعدم إصالة وجوده وانتزاعه فكيف ينتزع منه الجزئي بل الامر بالعكس وما وقع في بعض الانسان زيد فمحمول على العكس أو التأويل ولو كان محمولا على الجزئي فاما على نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلا لا بالملاحظة ولا غيرها فلا يمكن الحمل فانه لا بد فيه من التغاير وإما على جزئي مغاير له ولو بالملاحظة والالتفات فالحمل بحسب الظاهر وفي الحقيقة لتصادق الاعتبارين على ذات واحدة والمصنف تمسك بصدق صورة زيد على الصور التي في أذهان الطائفة على كون الجزئي محمولا وقال التأويل بالألفاظ الراجعة الى الكلية يأباه العقل السليم فالحق عند المصنف كون الجزئي محمولا (ولا يجاب) عن هذا الاعتراض (بأن المراد) في تعريف الكلي (صدقها) أي صدق الصورة (على كثيرين هو) أي الصورة انما ذكر الضمير باعتبار تذكير الخبر (ظل لها) أي لهذه الكثرة يعني كثيرين (ومنتزع منها) أي من الكثرة فهذا عطف تفسيري كاشف عن معنى الظل (واللازم هنا) أي في صدق صورة زيد على ما في أذهان طائفة (ان لها) أي لهذه الصورة (ظلا متعددا) لان كل صورة من الصور الذهنية منتزعة من زيد فتكون ظلا له (لا أنها) أي الصورة (ظل متعدد) بطريق الاضافة أي منتزعة عن كثير متعدد (والمطلوب) في تعريف الكلي (هو الثاني) يعني كون صورة الكلي ظلا متعددا ومنتزعة منه ولم يوجد فيما هو المطلوب في تعريف الكلي فلا يكون كليا المجيب السيد الشريف وحاصل الجواب أن الكلي ما يصدق على كثيرين بأن يكون ظلا لكثيرين منتزعا في الخارج أو في الذهن بان يوجد من كل واحد منها بحذف المشخصات معنى واحد بعينه يطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي في أذهان الطائفة ليس كذلك لان زيدا ليس منتزعا من هذه الكثرة بل وجد زيد في الخارج وانتزع العقل منه هذه الكثرة فلا يكون ظلا لكثيرين بل له اظلال كثيرة وفروع مستفادة

منه والمعتبر في الكلي هو الاول وما يوجد ههنا هو الثاني فلا يكون كليا ورد المصنف هذا الجواب بقوله (لأن التصادق) الذي بين الصورة الخارجية لزيد وبين الصور المتعددة في أذهان طائفة (يصحح) أي هذا التصادق (الانتزاع) أي انتزاع الصورة الخارجية من تلك الصور الكثيرة (والظلية) أي ظلية الصورة الخارجية للصور الكثيرة (فان الاتحاد من الطرفين) هذا دليل صحة الانتزاع يعني ان الصورة الخارجية متحدة مع الصور الكثيرة والصور الكثيرة متحدة مع الصورة الخارجية فما يصلح له أحدهما يصلح له الآخر فاذا كانت الصور منتزعة من زيد فزيد ايضا يكون منتزعا منها واذا كانت أظلالا له يكون زيد أيضا ظلا لها فصار ظلا لكثيرين وهو المطلوب في الكلي فيصير كليا تلخيص الرد ان الصورة الخارجية لزيد والصور الكثيرة متحدات فما اتصف به أحدهما اتصف به الأخرى فلما كانت الكثيرة اظلالا لزيد يكون زيد أيضا ظلالها فصدق على زيد انه ظل لكثيرين وهو معنى ما هو المراد في تعريف الكلي فصدق التعريف عليه فصار كليا فلا يتم هذا الجواب فاحتيج الى جواب آخر واليه أشار بقوله (بل) اضراب عن قوله لايجاب (المراد) في تعريف الكلي (تكثير المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستحيل أن تتكثر) تلك الصور في الخارج (بل كلها) أي كل هذه الصور (هوية زيد) أي عين زيد فلا تكثر لتلك الصور في الخارج هذا هو المعتبر في الكلي تلخيص الجواب ان الكلي ما يمكن تكثره في الخارج والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وان كانت متكثرة في الذهن لكن ليس لها تكثر في الخارج لان كلها في الخارج عين زيد ولابد في الكلي من الكثرة في الخارج ولم توجد الكثرة في صورة زيد في الخارج لا يكون كليا (وأما الكليات الفرضية) كاللاشيء واللاممكن مثلا (والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (فلعدم اشتمالها على الجهة لاينقبض العقل بمجرد تصورها عن تجويز تكثرها في الخارج) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال إن تعريف الكلي بتجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج غير جامع لخروج الكليات التي لا أفراد لها والمعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن وليس لها فرد في الخارج اذ لا يجوز العقل تكثر مفهوماتها بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها فيه فلا يصدق تعريف الكلي عليها مع انها منه فلا يكون التعريف جامعا لخروج هذه الكليات منه والجواب ان الكليات الفرضية والمعقولات الثانية لما لم تشتمل على الجهة والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصورها هذه الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود افرادها وعدمها من تجويز تكثرها بحسب الخارج لعدم الخصوصية والجهة المانعة من هذا التجويز لصدق تعريف الكلي ما يجوز العقل تكثره

في الخارج الا ما يكون له كثرة في الخارج بالفعل فالكليات العرضية لسبب عدم الهذية يجوز العقل تكثرها وصدقها على كثيرين (حتى قيل ان الكليات العرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات) وتكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالحاصل ان الكليات العرضية لما لم تشمل على الهذية كان العلم المتعلق بها علما تعقليا والعلم التعقلي لا يمنع من تجويز التكثر وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية وبهذا يندفع ما قيل ان اللاموجود واللامتكثر يمنع العقل من تجويز التكثر فيه بمجرد مفهومه لأن عدم التكثر داخل في مفهومه فيلزم أن يكون جزئيا مع انه كلي وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكثر اشتماله على الهذية وكذا حال المعقولات الثانية ولهذا كان أولى في التعريف بان يقال ما اشتمل على الهذية فجزئي وما لم يشتمل عليها فهو كلي (هذا) أي خذ هذا او خذ ذلك ولما فرغ من بيان مفهوم الكلية والجزئية ولا شك انهما صفتان شرع في بيان انهما صفتان لأي شيء بالذات فقال (الكلية والجزئية صفة المعلوم) أي نفس الشيء من حيث هو هو لأن ما حصل في الذهن له مرتبتان مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض فلا شك ان الشيء الجزئي في هذه المرتبة مشخص بالتشخيص الذهني فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو صالح لكونه كليا لعدم أخذه مع العوارض وقابل لكونه مأخوذا مع العوارض أيضا بحلاف الاول ففي الحقيقة موصوف الكلي والجزئي هو المعلوم . لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون لا كلية فلا تتصف بالجزئية فكيف يقال انهما صفتان للمعلوم . لانا نقول ان أريد بالصورة الذهنية ما قام بالذهن فنختار كليته وانما هي جزئية متشخصة بالعوارض الذهنية وان أريد ان ما حصل في الذهن انما يحصل اذا تجرد عن التعينات فالجزئي لا يكون حاصلا في الذهن فهو لكن لا يستلزم عدم كونه جزئيا في الذهن اذا أخذ مع التشخصات الذهنية وقد تطلق الصورة العقلية ويراد بها نفس الشيء أيضا أعم من أن يكون كليا أو جزئيا (وقيل صفة العلم) القائل السيد السند قد قال المصنف في الحاشية ذلك مذهب الاوائل وهو الحق بحسب دقيق النظر وان كان ظاهر النظر يحكم بالأول لان التشخص الذي عليه مدار الجزئية انما هو نحو من الادراك وهو الاحساس لا التعقل وهذا تأويل ما اشتهر عن الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئي فافهم انتهى حاصله ان كون الجزئية والكلية صفتان للعلم مذهب الاوائل وهو الحق يحكم به النظر الدقيق وان كان ظاهر النظر يحكم بكونهما صفتان للمعلوم كما عرفت ولكن النظر الدقيق حق لأن التفاوت بين الكلي والجزئي انما هو بحسب نحو ادراك الشيء لا بنفس الشيء انما نفس يكون جزئيا او اعلم

بالتعقل يكون كليا فمناط الكلية والجزئية هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات ويرد عليه ان المناط لاتقتضى الاتصاف بهما بالذات ويجوز أن يكون المعلوم فى مرتبة التعقل متصفا بالكلية وفى مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر والقول الفيصل فى هذا المقام انه ان أريد بالتكثر فى تعريف الكلى صدقه على كثيرين فالكلية لاتكون صفة للعلم لأن العلم هو مرتبة القيام ففى هذه المرتبة الشئ مشخص ومتعين بالتعينات الذهنية ولا يصدق على كثيرين بل الصادق عليها انما هو المعلوم وان أريد به ما يكون كاشفا للكثيرين فالكلية صفة للعلم لان الكشف لا يكون الا فى مرتبة القيام وهو العلم والقول بأن القيام يجعل المعلوم كاشفا بعيد وان أريد أعم منهما فهما صفتان لهما فانه باعتبار الصدق يكون صفة للمعلوم وباعتبار الكشف يكون صفة للعلم فظهر أن هذا النزاع لفظى فافهم (والجزئى لا يكون كاسبا) أى لايحصل به شئ سواء كان كليا أو جزئيا لانه ان حصل به جزئى مباين له سواء كان ماديا أو مجردا يكون كاسبا والكاسب يكون محمولا والجزئى ليس بمحمول فكيف يكون كاسبا وان حصل به الكلى فهذا الكلى إما الكلى الذى هذا الجزئى فرد أخص منه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون من الأخص الى الأعم وإما الكلى الذى ليس هذا الجزئى فردا منه بل مباين له فحاله مامر فى تحصيل الجزئى فتأمل فيه وقد يقال بأن الجزئى لا يدرك الا بالحس والحس لا يفيد حسا آخر فلا يحصل بالجزئى جزئى آخر وكذا الحس لايفيد التعقل فلا يحصل به الكلى أيضا (ولا مكتسبا) أى لا يكون حاصلا بالغير لانه لا يحصل بالكلى لكون نسبته الى الجزئيات متساوية والكاسب لابد من كونه مرجحا للمكتسب ولا يحصل بالجزئى المباين كما مر قال الشيخ فى الشفاء إنا لانشتغل بالنظر فى الجزئيات لكونها لاتتناهى وأحوالها لاتثبت وليس علمها من حيث هى جزئيه يفيدنا كمالا حكميا بالتصورات الكاملة والتصديقات اليقينية المفضية الى السعادة القصوى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعنى ليس العلم بها موجبا لاتصافها بالصفات الكاملة الحاصلة للمجردات العالية ولتشابهها لها مشابهة تامة اذ أحوال الجزئيات من حيث أنها لها مما يحصل بالحواس فتزول بزوالها وتتغير بتغيرها فلا يفيد الغاية القصوى. فان قلت قد يبحث عن أحوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلها جزئيات قلت إن الواجب كلى منحصر فى فرد وكذا العقول فالبحث ليس الا عن الكلى وهذا لايتم على مذهب من قال ان الواجب جزئى حقيقى بسيط بحيث كما قال الاشراقيون الاآن يقال انا لانبحث عن الجزئى المتغير المتبدل بتبدل الأزمان أما الجزئى الثابت القائم أزلا وأبدا وغير المتبدل والمتغير الباقى الآن كما كان المقصود للعالم فلا بأس بالبحث عن هذا الجزئى بل

هو أحرى وأولى بالبحث عنه فافهم (وقد يقال) أي يطلق الجزئي (لكل مندرج تحت الكلي) أي على كل شيء يندرج تحت الكلي ويحمل الكلي عليه كالانسان تحت الحيوان (ويختص) أي الجزئي بهذا المعنى (بالاضافي) أي باسم الاضافي بان يقال جزئي إضافي (كالاول) أي الجزئي بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثره (بالحقيقي) أي باسم الحقيقي والحاصل أن للجزئي معنيين الاول ما يمنع العقل صدقه على كثيرين كما مر سابقا فهذا الجزئي حقيقي لانه أحق بكونه جزئيا اذ جزئيته بالنظر الى حقيقته والثاني ما يندرج تحت كلي فهذا جزئي إضافي لان جزئيته انما هي بالنسبة والاضافة الى ما يندرج تحته اذ جزئية الانسان انما هي تحت الحيوان وأما بحسب نفسه فهو كلي وبين الجزئيين عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في زيد فانه حقيقي لامتناع صدقه على كثيرين وإضافي لاندراجه تحت كلي وهو الانسان ووجود الحقيقي في الواجب عز اسمه على مذهب الحكماء بدون الاضافي لعدم اندراجه تحت شيء ووجود الاضافي في الانسان لاندراجه تحت الحيوان وعدم الحقيقي لعدم امتناع صدقه على كثيرين ولما فرغ من بيان معنى الكلي والجزئي وقسميه الحقيقي والاضافي شرع في بيان النسبة بين الكليين فقال (الكليان) ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين ولا بين الجزئي والكلي لان النسبة بجميع أقسامها الاربعة لا تتصور بين الجزئيين لانهما إما أن يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط وإما أن يكونا متصادقين فيكون بينهما التساوي فقط ولا يتصور كون الجزئي أعم من الجزئي الآخر وكذا حال الجزئي والكلي لان الكلي إما أن يكون مباينا للجزئي بأن لا يكون الجزئي فردا لهذا الكلي فيكون بينهما نسبة التباين وإما أن يكون أعم منه ويكون الجزئي فردا منه فيكون بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا ولا يتصور التساوي والعموم من وجه فالنسبة بأقسامها الاربعة لا تكون الا بين الكليين فلهذا جعل مقسمها كليان (ان تصادقا كليا) أي يصدق كل واحد من الكليين على ما كل ما يصدق عليه الكلي الآخر (فتساويان) فيقال لهذين الكليين انهما متساويان كالانسان والناطق فانه يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان والتساوي كما يكون في المفردات كذلك يكون في القضايا لكن في المفردات باعتبار الصدق وفي القضايا باعتبار التحقق لعدم صدقها على شيء أصلا . فان قلت إن النائم لا يصدق عليه المستيقظ في حالة نومه فلا تصادق بينهما مع أنهم قائلون بنسبة التساوي بينهما . قلت المراد بالتصادق أن ينعقد منهما قضيتان موجبتان مطلقتان عامتان ولا شك في ان يصدق كل نائم مستيقظ بالفعل وكل مستيقظ نائم فصارا متساويين (والا) أي وان لم يتصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر (فان كان) أي هذا

التفارق (كليا) بحيث لا يصدق شيء من أحدهما على شيء من الآخر (فتباينان) أي فهذان الكليان متباينان كالانسان والفرس فان شيأ من افراد الانسان لا يصدق عليه الفرس ولا شيء من افراد الفرس يصدق عليه الانسان فرجعهما الى سالبتين دائمتين (وان كان) أي التفارق (جزئيا) بحيث يصدق أحدهما في الجملة بدون الآخر (فاما ان يكون) هذا التفارق (من الجانبين) بان يصدق كل منهما بدون الآخر في بعض المواضع (فاعم وأخص من وجه) أي فكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه كالحيوان والأبيض فان الحيوان يوجد بدون الابيض في الفرس الاسود مثلا والابيض بدونه في الثوب الابيض ويجتمعان في الفرس الابيض فكل وحد منهما أعم من الآخر وأخص منه فان الحيوان أعم من الابيض بحسب وجوده في غيره وأخص منه بحسب وجود الابيض في غير الحيوان والابيض أعم من الحيوان بحسب وجوده في غيره كالثوب وأخص منه بحسب وجود الحيوان في غير الابيض وهو الفرس الاسود (أو من جانب واحد فقط) أي يكون التفارق من جانب أحد الكليين دون الآخر (فاعم) أي الكلي المفارق أعم (وأخص) أي غير المفارق أخص (مطلقا) أي بجميع الوجوه لا من وجه كالحيوان والانسان فان الحيوان مفترق عن الانسان بوجوده في الفرس وعدم وجود الانسان فيه فهو أعم منه والانسان ليس مفترقا عنه في شيء من المواضع فهو أخص منه (واعلم ان نقيض كل شيء رفعه) أي رفع ذلك الشيء فنقيض الانسان مثلا رفع الانسان وهو الانسان والنقيض بهذا المعنى يشمل لنقيض كل شيء سواء كان مفردا أو قضية وما قيل من انه لا تناقض للفردات فهو بمعنى آخر سيجيء بيانه في مبحث التناقض في القضايا وهنا اشكال وهو ان ارتفاع النقيضين رفع لهما فيكون نقيضا للنقيضين وارتفاع النقيضين محال واستحالة أحد النقيضين يستلزم وجوب نقيض الآخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبا وهو يستلزم اجتماع النقيضين • والجواب عنه ان معية ارتفاع النقيضين محال فيستلزم وجوب نقيضهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجواز ان يكون بوجود أحدهما وارتفاع الآخر فافهم (فنقيض المتساويين) أي رفع المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل ما يصدق عليه رفع الآخر كالانسان والناطق فان رفع الانسان وهو اللاانسان يصدق على كل ما يصدق عليه رفع الناطق وهو اللاناطق وبالعكس (والا) أي وان لم يكن بين

نقيضي المتساويين تساو وتصادق (فتفارقا) أي النقيضان (في الصدق) أي يصدق أحد النقيضين بدون نقيض الآخر (فيلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر) لانه اذا صدق نقيض أحد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوي والا يلزم اجتماع النقيضين ولما لم يصدق نقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الاول فيلزم صدق أحد المتساويين بدون صدق الآخر هذا خلف أي وجود أحد المتساويين بدون الآخر باطل لانه يرفع التساوي بينهما فلا بد حينئذ من التساوي بين نقيضيهما لئلا يلزم الخلف كاللاانسان واللاناطق فان كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر وان لم يكن كذلك بل يصدق اللاانسان على شيء ولا يصدق اللاناطق عليه فوجد الناطق مع اللاانسان فيصدق الناطق بدون الانسان فلا يبقى التساوي بين الناطق والانسان لانه لا بد فيه من لزوم التصادق بينهما فيلزم الخلف (وههنا) أي في لزوم التفارق عند عدم التصادق (شك قوي) لا يدفع بسهولة (وهو) أي الشك (ان نقيض التصادق رفعه) أي رفع التصادق بان يسلب التصادق بين النقيضين (لا صدق التفارق) بان يصدق عين أحدهما على نقيض الآخر حاصل الشك منع قوله والافتفارقا بان عدم وجود التصادق يستلزم رفعه بان يكون سلبه سلبا محضا لان نقيضه لا يستدعي صدق التفارق لعدم كونه نقيضا له ولا لازما له لانه يستدعي ثبوت وجود الموضوع بخلاف الاول لانه اذا لم يصدق كل اللاانسان لاناطق [illegible] بعض اللاانسان ليس بلاناطق وهو لا يستلزم بعض اللاانسان ناطق لان السالبة المعدولة لا تستلزم صدق الموجبة لصدق الاولى بدون وجود الموضوع بخلاف الثانية (وربما يكون نقيض المتساويين مما) أي من جنس الذي (لا فرد له) أي لهذا النقيض (في نفس الامر) بدون اعتبار المعتبر وفرض الفارض (كنقائض المفهومات الشاملة) أعني اللاشيء واللاممكن فان الشيء والممكن من المفهومات الشاملة واللاشيء واللاممكن من نقائضهما ليس لها افراد في نفس الامر لان كلما وجد في عالم الواقع لا يخلو عن شيء وممكن وليس شيء فيه يصدق عليه اللاشيء واللاممكن والا يلزم اجتماع النقيضين (فيصدق في) نقائض هذه المفهومات (الاول) أعني رفع التصادق بان يكون سالبة معدولة بان يقال بعض اللاشيء ليس بلاممكن (دون الثاني) أعني صدق التفارق بان يقال بعض اللاشيء ممكن فعلم ان عدم التصادق يستدعي رفعه لا صدق التفارق (وما قيل بان صدق السلب على شيء لا يقتضي) أي هذا الصدق (وجوده) أي وجود ذلك الشيء (وحينئذ)

أي اذا كان عدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصادق يستلزم التفارق) لان رفع التصادق والتفارق حينئذ سيان في عدم اقتصار الوجود قال في الحاشية هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى حاصل الجواب ان نقيض المتساويين في قوة القضية وليست معدولة بل قضية سالبة الطرفين ولا نسلم ان هذه القضية لا يقتضي صدقها وجود الموضوع فان كل لاشيء لا ممكن في معنى ان كلما ليس بشيء ليس بممكن فسالبتها تكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ما ليس بشيء ليس بلا ممكن ولا شك ان سلب السلب هو الايجاب فيكون في قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض اللاشيء ممكن فظهر استلزام رفع التصادق صدق التفارق ويرد عليه ان نقائض المفردات ليس فيها سلب النسبة لينعقد منها القضية يحصل بها المقصود (فبعد تسليم) أي قول القائل أشار به الى عدم تسليمه أولا وورود المنع بان يمنع على اسم ان وهو قوله صدق السلب الخ بانه ليس في نقيض المتساوي صدق لسلب النسبة لانه من خواص القضايا وفي نقائض المفردات لا اعتبار لها وقد يمنع على خبر ان وهو قوله لا يقتضي وجوده بان الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب أو غيره يقتضي الوجود كما سيجيء تحقيقه في التصديقات فلا يصح قوله لا يقتضي وجوده (انما يتم) أي لا يتم هذا الجواب (الا اذا كانت تلك المفهومات) أي المفهومات الشاملة (وجودية) ليس السلب جزأ من لفظها في الذهن كالشيء والممكن فالجواب تام فان نقيضهما يكون سالبة والسلب لا يقتضي الوجود ورفعه يستلزمه فرفع التصادق والتفارق حينئذ يكون سواء في اقتضاء الوجود فيستلزم أحدهما الآخر (وأما اذا كانت) تلك المفهومات الشاملة (سلبية) بان يكون جزأ من لفظها (كلاشريك الباري ولا اجتماع النقيضين) فانهما من المفهومات الشاملة لان لاشريك الباري ولا اجتماع النقيضين يصدقان على كل ما هو في الواقع فيكون نقيضاهما وهو شريك الباري واجتماع النقيضين وجوديين ينعقد منهما قضية موجبة وهي كل شريك الباري اجتماع النقيضين فهي غير صادقة لانها موجبة والموجبة تقتضي وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلا شك انها غير صادقة ويلزم ان يكون نقيضها وهو نقيض شريك الباري ليس باجتماع النقيضين صادقا وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلا مساغ) أي لا يجري ولا سبيل (لذلك) أي الجواب المذكور بما قيل (فيه) أي في نقيض تلك المفهومات السلبية لما عرفت (فلا جواب) حينئذ لهذا الشك (الا بتخصيص الدعوى) أي

كون نقيض المتساو بين متساو يين مخصوص (بغير نقائض تلك المفهومات) أى الشاملة حاصله ان دعوى نسبة التساوى بين نقيضى المتساو يين ليست عامة تجرى فى كل نقيض من نقائض المتساو يات بل مختصة بغير نقائض المفهومات الشاملة يعنى اذا كان المتساو يان من المفهومات الشاملة لا تكون هذه النسبة بين نقيضيهما وأما اذا كانا غير ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا تكون متخلفة عنهما لان ماهو نقائض غير المفهومات الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولا شك ان السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصادق يستلزم التفارق و يصح حينئذ ماقال المصنف والافتقار فافهم (هذا) من أسماء الافعال بمعنى خذ أى خذ هذه الامور واحفظها • فان قيل تخصيص القواعد لا يناسب هذا الفن • قلنا التعميم المقصود انما هو بقدر الطاقة البشرية وادخال هذه الامور يوجب خلاف النسب كما علمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقا بتلك النقائض نفر وجها غير مضر قال الاستاذ المحقق فى معارج العلوم ان الحق فى الجواب عندى ان التصادق بين اللاشئ واللاممكن على طريق الحقيقية حق والموجبة فيها انما تقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت ثم اعترض عليه بان طرف التصادق نفس الامر فلابد من ثبوت الطرفين فيهما مع انه لا وجود لهما فيها ثم أجاب بقوله أقول فرق بين التصادق النفس الامرى بلا فرض الفارض و بينه معه والثانى لا يستلزم الوجود الا بالفرض كما ان الاول يستلزم كونه بدونه وحينئذ لا يحتاج الى ما أجيب فى المشهور من تخصيص الدعوى بغير نقائض المفهومات الشاملة ولك أن تقول ان مقصد المخصص ان اجراء هذه الاحكام بحسب نفس الامر لا يكون الا بالتخصيص وكون شريك البارى ممتنعا قضية حقيقية لم تثبت عند المصنف فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص فتأمل فانه دقيق (ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس) أى بعكس العينين بان ما كان أعم فى العينين يكون نقيضه أخص من نقيض ما كان أخص فيهما وما كان أخص فى العينين يكون نقيضه أعم من نقيض ما كان أعم فيهما كالحيوان والانسان فان الحيوان أعم فنقيضه وهو اللاحيوان يكون أخص من نقيض الانسان وهو اللاانسان لعدم وجوده بدون اللاانسان و وجوده بدون اللاحيوان فى الفرس فصار أعم والانسان كان أخص فيهما يكون نقيضه وهو اللاانسان أعم كما علمت (فان انتفاء العام ملزوم انتفاء الخاص) هذا دليل كون نقيض الاعم أخص حاصله ان انتفاء الخاص لازم لانتفاء

العام وانتفاء العام ملزومه فاذا وجد الملزوم وجد اللازم فكلما وجد انتفاء العام وجد انتفاء الخاص وهذا معنى كون نقيض الاعم أخص (ولاعكس) اشارة الى كون نقيض الاخص أعم بانه لاعكس بان يكون انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام بحيث كلما وجد انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقا لمعنى العموم) أى لتحقق معنى العموم وهو كونه شاملا للاخص ولغيره فلو كان انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام لم يوجد العام بدون الخاص فلا يبقى العموم هذا خلف (وشكك بان لا اجتماع النقيضين أعم من الانسان) لوجوده فى الانسان وغيره (مع ان بين نقيضيهما) أى اجتماع النقيضين واللاانسان (تباينا) لان اللاانسان لا يصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس فبين اللااجتماع النقيضين واللاانسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين نقيضيهما تباينا فانتقض قولكم ان نقيض الاعم والاخص بالعكس . وان قلت ان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللاانسان ويصدق على غيره أيضا فصار أعم منه فكيف يكون بينهما تباين . قلت ان اجتماع النقيضين محال لا يصدق عليه شئ من الانسان واللاانسان لان صدق الشئ يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع النقيضين لجواز صدق نقيض الانسان فى ضمن السالبة البسيطة بان يقال اجتماع النقيضين ليس بانسان لا فى ضمن الموجبة المعدولة ليقتضى وجود الموضوع ولا يصدق عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع النقيضين (وأيضا) هذا شك آخر على قوله ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقريره (ان الممكن العام أعم من الممكن الخاص مطلقا) لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين فاذا وجد سلب ضرورة الطرفين لاشك فى تحقق سلب ضرورة احد الطرفين فيه ولا يلزم من سلب أحدهما سلبهما وهذا هو العموم والخصوص مطلقا (فكل لا ممكن عام لا ممكن خاص) لان اللاممكن العام نقيض العام واللاممكن الخاص نقيض الخاص وكلما وجد نقيض العام وجد نقيض الخاص فيصدق على اللاممكن العام اللاممكن الخاص (وكل لا ممكن خاص اما واجب أو ممتنع) لان سلب ما لا يكون طرفاه أى الوجود والعدم ضروريين لا يخلو من ان يكون وجوده ضروريا أو عدمه ضروريا فالاول هو الواجب تعالى والثانى هو الممتنع فصار اللاممكن الخاص اما واجبا أو ممتنعا (وكلاهما) أى الواجب والممتنع (ممكن عام) لان الواجب أحد جانبيه وهو العدم ليس بضرورى بل ممتنع لضرورة وجوده والممتنع أحد جانبيه وهو الوجود غير ضرورى بل ممتنع لضرورة

عدمه فالواجب والممتنع يوجد في كليهما عدم ضرورة أحد الجانبين فصار هذا مما
فينتج كل لا ممكن عام ممكن عام بأن كل لا ممكن عام لا ممكن خاص وكل لا ممكن خاص اما واجب
أو ممتنع فكل لا ممكن عام اما واجب أو ممتنع وكلاهما ممكن عام فصار كل لا ممكن عام ممكنا
عاما هذا خلف (والجواب ما مر من التخصيص) بأن بيان النسبة بين نقيض الاعم
والاخص بالعموم والخصوص مختص بما وراء المفهومات الشاملة كالممكن العام وغيره
فعدم وجود هذه النسبة بين نقائض هذه المفهومات لا يضرنا (وبين نقيض الاعم
والاخص من وجه تباين جزئي) وهو التباين في الجملة سواء كان في ضمن التباين الكلي
أو العموم من وجه (كالمتباينين) يعني كما يكون بين نقيضي المتباينين تباين
جزئي كذلك بين نقيضي الاعم والاخص من وجه أيضا تباين جزئي (وهو التفارق في
الجملة) في بعض المواد (لان بين العينين) أي عين الاعم وعين الاخص من وجه
(تفارقا لهذا) لصدق أحدهما بدون الآخر في بعض المواد وكذلك بين عيني المتباينين
وهو ظاهر (فحيث يصدق عين أحدهما) أي الاعم والاخص أو أحد المتباينين
(يصدق نقيض الآخر) يصدق أحدهما بدون الآخر (وقد يتحقق) أي التباين
الجزئي (في ضمن التباين الكلي) أي يكون بين الكليتين تباين كلي أي التفارق في
جميع المواد ويتحقق في ضمنه التباين الجزئي وهو التفارق في بعض المواد أيضا
(كاللاحجر واللاحيوان) فان بينهما عموما وخصوصا من وجه لوجود اللاحجر
واللاحيوان في بعض المواد كالثوب مثلا ووجود اللاحجر في الفرس بدون اللاحيوان
ووجود اللاحيوان في الحجر بدون اللاحجر فيه وبين نقيضيهما تباين جزئي في ضمن
التباين الكلي لان نقيض اللاحجر هو الحجر ونقيض اللاحيوان هو الحيوان فالحجر والحيوان
متباينان تباينا كليا (والانسان واللاناطق) مثال للمتباينين اللذين بين نقيضيهما تباين
جزئي متحقق في ضمن التباين الكلي فان الانسان واللاناطق متباينان تباينا كليا وبين
نقيضيهما وهو اللاانسان والناطق أيضا بينهما تباين كلي (وقد يتحقق) أي التباين الجزئي
(في ضمن العموم من وجه) أي يكون بين النقيضين عموم وخصوص من وجه ويتحقق
التباين الجزئي في ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عموما وخصوصا من وجه
لصدقهما على الانسان الابيض وصدق الابيض بدون الانسان كما في الثوب الابيض وصدق
الانسان بدون الابيض في الانسان الاسود وبين نقيضيهما وهو اللاانسان واللاأبيض
أيضا عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللاانسان

بدون اللاأبيض في الثوب الابيض وصدق اللاأبيض بدون اللانسان في الانسان الاسود (والحجر والحيوان) مثال للتباينين اللذين بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه فان الحجر والحيوان متباينان وهو ظاهر و بين نقيضيهما وهو اللاحجر واللاحيوان عموم وخصوص من وجه لصدق اللاحجر واللاحيوان على الشجر مثلا وصدق اللاحجر بدون اللاحيوان في الانسان وصدق اللاحيوان بدون اللاحجر في الحجر (وههنا) أي في نقيض الاعم والاخص من وجه (سؤال) أي شك بالمفهومات الشاملة كمثل مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب الذي مر ذكره تقرير السؤال ان الشيء واللاانسان بينهما عموم وخصوص من وجه لان بين عين العام ونقيض الاخص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين نقيضيهما وهو اللاشيء والانسان ليس بتباين جزئي اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر في نفس الامر فصار الصدق بينهما معتبرا فيه أيضا واللاشيء لا يصدق على شيء فيهما فلا تباين بالمعنى المذكور وكذا بين اللاشيء والانسان تباين كلي بناء على ان بين نقيض الاعم وعين الاخص يكون مباينة كلية مع انه ليس بين نقيضيهما مباينة جزئية بل عموم وخصوص مطلقا ضرورة ان كل لا انسان شيء بدون العكس وقد تقرر بان المفهومات الشاملة كالشيء والممكن يكون بين نقيضيهما وهو اللاشيء واللاممكن تباين كلي لعدم وجودهما وصدقهما على شيء فيصدق ان كلا منهما لا يصدق على الآخر وهذا هو التباين الكلي و بين نقائض هذه النقائض وهو الشيء والممكن يتحقق التساوي فههنا صار التساوي بين نقيضي المتباينين وكذا بين اجتماع النقيضين واللاانسان تباين كلي و بين نقيضيهما وهو اللااجتماع النقيضين والانسان عموم وخصوص مطلقا فههنا يكون العموم والخصوص مطلقا بين نقيضي المتباينين والجواب تخصيص هذه القاعدة بغير نقائض المفهومات الشاملة والكليات الفرضية وقد يجاب بان المتباينين قد أخذ في مفهومهما التفارق وهو يقتضي ان يكون لكل منهما افراد ولكن لا يصدق واحد منهما على واحد من الآخر فبين اللاشيء والانسان لا يكون مباينة لان اللاشيء ليس له افراد يكون صدقه عليها فارقا عن الانسان والقاعدة المذكورة من ان بين الاعم وعين الاخص مباينة كلية انما هي في الكليات التي لها افراد في نفس الامر لا مطلقا هذا • فان قلت ان التباين الجزئي خارج عن النسب الاربع فاختل الحصر فيها • قلت المقصد حصر النسب الممتنعة الاجتماع في الاربع والتباين الجزئي ليس كذلك

لانه يجتمع مع التباين الكلى والعموم من وجه • ثم لما فرغ من بيان النسب بين الكليتين شرع فى بيان حال الكلى بحسب الافراد التى تحته فقال (الكلى اما عين حقيقة الافراد) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلى لاغير كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر وبكر وخالد فان حقيقة كل منها ليس الا الانسان • فان قلت ان هذه أشخاص لا أفراد والفرد عندهم ما يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه فكيف يكون الكلى عين حقيقته بل يكون جزء حقيقته لدخول القيد فيه قلت قد تطلق الافراد على الاشخاص فالمراد ههنا الاشخاص ولا شك ان الكلى عين حقيقتها لان الشخص مالا يكون القيد والتقييد داخلا فيه بل عارضا له وخارجا عنه معتبرا فى اللحاظ فقط لا فى الملحوظ فالفرق بين الماهية الكلية التى هى عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو فى اللحاظ من دون ان يدخل شئ فى أحدهما دون الآخر (أو داخل فيها) أى داخل فى حقيقة الافراد كالحيوان بالنسبة الى افراده النوعية كالانسان والفرس فانه داخل فى حقيقة الانسان لان حقيقته هو الحيوان الناطق والحيوان داخل فى هذا المجموع (وجزء تمام مشترك بينها) أى بين تلك الحقيقة (وبين نوع آخر) والمراد بتمام المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواه ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك أو جزؤه كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس ماسواه مشتركا بينهما والجسم الذى هو أيضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لاغيره ومباين له (أولا) أى لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشتركا بين الانسان وغيره بل هو مختص بالانسان أو يكون مشتركا لكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشتركا بين الانسان والفرس لكنه ليس بتمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشترك كهما وهو الحيوان فالاول النوع والثانى الجنس والثالث الفصل (ويقال لها) أى لتلك الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات • فان قلت ان الذاتى ما يكون منسوبا الى الذات والاول عين الذات لا منسوبا اليها والازم كون الشئ منسوبا الى نفسه • قلت الذاتى فى اللغة ما كان منسوبا الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع فى الاصطلاح وهو ماليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس عارضا ولا خارجا عن الذات أو يقال التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه فى الاول بحسب اللحاظ والاعتبار فقط (وربما يطلق الذاتى بمعنى الداخل) لاما كان عين الذات فعلى هذا الايقال للقسم الاول ذاتى بل يختص بالقسمين الاخيرين ويصح اطلاق الذاتى بالمعنى اللغوى ويكون

اللفظ حينئذ على ظاهره والذاتى فى فن البرهان عبارة عن اللاحق للشئ لذاته ولمايساو يه وهو غير الذاتى فى ايساغوجى أى الكليات الخمس لانه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشئ و يطلق على معان أخر منها مايمتنع انفكاكه عن ماهية الشئ ومنها مايجب اثباته ومنها مايمتنع رفعه عن الماهية والتفصيل مذكور فى شرح المطالع (أوخارج) عن حقيقة الافراد (ومختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية أوجنسية كالضاحك بالنسبة الى الانسان والماشى بالنسبة الى الحيوان فانهما مختصان بهما (أولا) أى ليس مختصا بحقيقة واحدة بل يوجد فى حقائق كثيرة مختلفة كالماشى بالنسبة الى الانسان فانه خارج غير مختص بحقيقة بل يعم الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) أى للخارج المختص وغيره (عرضيات) لكونهما عرضيين لما تحتهما فالعرض هو الخارج المحمول سواء كان مختصا بما يحمل عليه كالخاصة أوعاما عنه كالعرض العام والعرض فى فن البرهان معناه هو الخارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفى فن قاطيغوریاس مفسر بالقائم بالموضوع وهو مقابل للجوهر (والجمهور) أى أكثرهم على ان العرض غير العرضى يعنى العرض والعرضى متباينان لان العرض ليس بمحمول والعرضى يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله ولغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضى للآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدأ للعرضى والعرضى عبارة عن هذا المبدا مع شئ آخر فصار مركبا ولاشك ان المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أى العرض غير المحل (حقيقة التميز) متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أى كل من العرض والعرضى والمحل مغاير للآخر بحسب الحقيقة وقد عرفت التغاير بين الاولين واما بين العرض والمحل فلان المحل مايقوم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لايوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضى معه لانه مشتق من العرض واذا كان المبدأ مغايراله بالذات فكيف يكون المشتق متحدا معه بحسب الذات (قال بعض الافاضل) وهو المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة (طبيعة العرض لابشرط شئ) أى لايوجد معه شرط شئ من القيام وغيره (عرضى) محمول على ماتحته كالابيض مثلا اذا أخذ لابشرط شئ بل أخذ معناه من حيث هو هو فهو عرضى (و بشرط شئ المحل) أى ماقام به كالابيض اذا أخذ بشرط الثوب الابيض فهو المحل (و بشرط لاشئ) أى بشرط عدم ماقام به (العرض المقابل للجوهر) لان الجوهر هو الموجود لافى موضوع

والعرض مقابل له معناه موجود في موضوع ع قاصل كلام بعض الافاضل انه لافرق بين العرض والعرضي والمحل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا أخذ من حيث هو هو فهو يحمل على الجسم و يتحد معه و يحمل على البياض و يتحد معه أيضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي لان مبدأه كان قائما به فبهذه الجهة يتحد معه و يحمل عليه واتحاده مع البياض ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه وقائما بل اتحاده معه ذاتي لانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان أبيض بالذات فالابيض عنده هذا المحقق معنى بسيط لاتركيب فيه أصلا وكذا الاسود و يعبر عنهما بالفارسية بسياه وسفيد ولا مدخل فيه للموصوف لاعاما ولاخاصا (ولذا) أى ولكون الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار (صح النسوة أربع) هذا استشهاد لاتحاد العرضي بالمحل لان الاربع عرضي خارج عن النسوة والحمل يقتضي الاتحاد واذا حمل على النسوة التي هي المحل بالمواطاة علم ان العرضي والمحل متحدان (والماء ذراع) استشهاد لاتحاد العرض والمحل بان الذراع عرض لانه من المقدار المخصوص الذي هو قسم من العرض ومحمول على الماء الذي هو المحل بالمواطاة فلولم يكن الاتحاد بينهما لم يصح الحمل فصحة الحمل دليل الاتحاد و يرد عليه ان الاربع محمول على النسوة عرضي لها ومتحد معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعنى المذكور ليس محمولا بالمواطاة على الماء بل بتقدير ذو وان لم يكن في اللفظ مذكورا ولو سلم الحمل فهو لا يقتضي الاتحاد بالذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر (ومن ثم) أى من أجل عدم التغاير بين هذه الثلاث (قال) ذلك الفاضل (ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لاعاما ولاخاصا) لان المشتق عرضي متحد مع المبدا وهو حال قائم بالمحل لا يدخل فيه المحل ولا يتركب منه ومن الحال والنسبة فلا يدخل في المشتق أيضا لان حال المتحدين بالذات في البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو القدر الناعت) الذي يعبر عنه في الاسود والابيض بالفارسية سياه وسفيد ففي الابيض ليس الموصوف داخلا لاعاما بان يكون معناه الشيء الابيض ولاخاصا بان يكون معناه الثوب الابيض واستدل عليه بانه لو كان مفهوم الشيء داخلا في المشتق كالناطق مثلا يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل لان مفهوم الشيء عرض عام لما تحته ودخول العرض العام في الفصل باطل كما لا يخفى ولو كان مصداقه داخلا فيه سواء كان عاما أو خاصا لكان المعنى في ثبوت

الضاحك للانسان الانسان انسان له الضحك أو شيء له الضحك والشيء الذي له الضحك ليس الا الانسان فصار ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشيء لنفسه وهو ضروري مع ان ثبوت الضاحك له بالامكان فانقلب الامكان بالوجوب هذا خلف ورد بان مفهوم المشتق ليس فصلا بل مايعبر عنه فلم يلزم دخول العرض العام في الفصل وثبوت الشيء لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد ففي ثبوت الضاحك للانسان وان كان في ضمنه ثبوت الانسان للانسان لكن مع قيد زائد وهو الضحك وبهذا القيد خرج عن الضرورة (وهذا هو الحق) يحتمل ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق بسيط ويحتمل ان يكون اشارة الى ما يتفرع عليه وهو اتحاد العرض والعرضي والمحل كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت ما فيه (ويؤيده) أي التغاير الاعتباري بين هذه الثلاث (ما قال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال في القاموس سينا مقصورة جد أبي علي الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض في أنفسها هو وجودها بمحالها) فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتيهما فان المتباينين لا يتحدان فأيد قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم التغاير بين تلك المفهومات بالذات ويرد عليه ان التأييد ليس في محله لان الظاهر من كلام الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطي لا سبيل لوجودها في نفسها الا بقيامها في محالها لا القيام بنفسها كما في الجواهر لا ان وجود الاعراض والحال وجود واحد قال في الحاشية يرد على ما ذهب اليه الشيخ انه يلزم ان تكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها بهذا الخط غير وجودها بذلك الخط وبطلان اللازم من البديهيات وللشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شيء واحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين في هذه الصورة فما هو جوابكم فهو جوابنا غاية ما يقال في التفصي عن الفريقين ان بطلان التالي على تقدير التداخل ممنوع فالنقطة الواحدة انما تعرض للخطين من حيث اتحادهما في المبدأ او المنتهى وتلك الحيثية مصححة لذلك وان لم يعلم كنهه انتهى فعلم من هذا ان المصنف لم يرض باتحاد الوجود كما يدل عليه قوله يرد على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة تحتمل الرضا به فالحق ما قاله الاستاذ قدس سره في هذا المقام ولعمري ان المصنف لم يأت بما يميز الحق عن الباطل بل أتى بألفاظ دائرة بينهما وقد يدفع الاشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين اما منفصلان وتداخل نقطتاهما بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال

فان ماهناك ليس نقطة واحدة مشتركة قائمة بمحلين بل نقطتين موجودتين بوجودين قائمتين في محلين متداخلتين مشتركتين في الحيز والوضع والاشتراك فيهما لا يوجب الاتحاد في الوجود ليلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيام واحد بمحلين واما خط واحد متصل يخرج الوهم منه خطين ونقطة موهومة مشتركة بين هذين الخطين فحمل هذين الخطين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل وينتزع الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انها مبدأ الكل ومنتهى له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها بمحلين فافهم (فالكليات خمس) هذا تفريع على ماسبق من قوله ثم الكلي الخ فعلم منه ان الكليات خمس لا زائد ولا ناقص كما عرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) أي الجنس (كلي مقول) أي محمول (على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان تكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الآخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك (في جواب ماهو) يعني اذا سئل بما هو يقع في جوابه فلفظ الكلي جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل يخرجه عن الانواع وفصولها القريبة وخواصها فانها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ماهو خرج الفصول البعيدة والعرض العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنها لا تقع في جواب ماهو فان قلت ان الكلي هو المقول على كثيرين فبذكر احدهما يستغنى عن ذكر الآخر فما وجه ذكرهما قلت المقصود في التعريفات احاطة الماهية وان كان التميز حاصلا بدونه أيضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصد لا يقال ان المقول على كثيرين والكلي مترادفان يشمل أحدهما ما يشمله الآخر ويحيط أحدهما بما يحيط به الآخر فليس في ذكر المقول على كثيرين بعد الكلي احاطة تامة لم تكن قبل ذكره فلا يصح انه غير مفيد للاحاطة التامة لانا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجمالية والتفصيلية معا فدلالة الكلي اجمالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذكر كليهما في التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (فان كان) أي الجنس (جوابا عن الماهية وجميع المشاركات) يعني اذا سئل عن الماهية وجميع مشاركاتها في ذلك الجنس يقع الجنس في الجواب (فقريب) أي فهذا الجنس يسمى قريبا كالحيوان فانه جواب عن ماهية الانسان وجميع مشاركاتها في الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع في الجواب حيوان فالحيوان جنس قريب للانسان (والا) أي وان لم يكن

جواباعن الماهية وجميع المشاركات بل يكون جواباعنها وعن بعض المشاركات (فبعيد) كالجسم فانه اذا سئل عن الانسان والافلاك والجادات يقع فى الجواب انها جسم واذا سئل عن الانسان والفرس لا يقع فى الجواب انهما جسم بل يقال انهما حيوان فعلم ان الجسم جنس بعيد للانسان لوقوعه فى الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها • فان قلت ان الانسان مع الافلاك كما يصدق عليهما انهما جسم كذلك الانسان والفرس يصدق عليهما انهما جسم والجسم مشترك بينهما كما بين الانسان والجادات والافلاك فما وجه وقوعه فى الجواب اذا سئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذا سئل عن الانسان والفرس مع عدم الفارق بينهما • قلت ان ماهو سؤال عن تمام المشترك بين الامور المسؤل عنها وتمام المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك مالا يكون مشتركا سواه ولو كان لكان جزءه والجسم ليس كذلك لان ماسوى الجسم وهو الحيوان مشترك بين الانسان والفرس بخلاف الحيوان فانه ليس سواه شيأ مشتركا بينهما فان الجسم وان كان مشتركا لكنه جزء الحيوان وفى ضمنه وليس غيره وسواه وتمام المشترك بين الانسان والافلاك والجادات فانه ليس سواه جزء مشترك بينهما (وههنا) أى فى الجنس (مباحث) أى تفتيشات (الاول ان ماهو سؤال عن تمام الماهيه المختصة) سواء كانت مختصة بالاشخاص أو الانواع أو الاجناس من حيث المخصوصية (ان اقتصر فيه) أى ان اختصر فى السؤال على (أمر واحد) ولم يذكر فيه أمور متعددة كما اذا سئل عن زيد مثلا بما هو (فيجاب بالنوع) أى يقع فى الجواب النوع وهو الانسان فى الحاشية ان كان أمرا جزئيا (أو الحد التام) أى يقع فى الجواب عن السؤال بأمر واحد الحد التام فى الحاشية اذا كان هذا الامر كليا سواء كان نوعا أو جنسا كما اذا سئل عن الانسان بما هو فيقع فى الجواب الحيوان الناطق واذا سئل عن الحيوان فيقع الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة فى الجواب • فان قلت ان الحد التام يقع فى الجواب عن السؤال بأمر جزئى أيضا فما وجه تخصيصه بكونه كليا • قلت وان صح بحسب المعنى وقوع الحد التام فى جوابه لكن لا يجاب به لان الاجمال يكفيه والتفصيل مستدرك وقال الاستاذ قدس سره ان الترديد على سبيل منع الخلو لا الحقيقة والجمع فيجاب بكل واحد منهما فى السؤال عن أمر جزئى أيضا لان السؤال عن الماهية من حيث هى هى فلا يقع فى الجواب الا ماهية كذلك ولا اعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد منهما فرد وموردلتحقق هذه الماهية ولك ان تقول لما كفى الاجمال الذى يصير

عنه بلفظ واحد فالاطالة بايراد اللفظين والتفصيل لا فائدة معتد بها فيه • فان قيل اذا سئل عن الشخص الذي تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع في جوابه النوع أو الحد التام فاختل الحصر فيهما • قلنا ان ماهو سؤال عن الماهية والمراد بالماهية ههنا هي الحقيقة الكلية المرادة عن الوجود دون ما به الشئ هو هو وحينئذ لا يصح السؤال بما هو فيما يكون تشخصه عين ذاته كالواجب تعالى فافهم (وعن تمام الماهية المشتركة) أي ماهو يكون سؤالا عن تمام الماهية المشتركة (ان جمع) في السؤال بما هو (بين أمور فيجاب بالنوع ان كانت) أي تلك الامور (متفقة بالحقيقة) كزيد وعمر و بكر اذا سئل عنهم بما هم فيقع الانسان في الجواب و يقال انهم انسان (و بالجنس) أي ويجاب بالجنس (ان كانت) تلك الامور (مختلفها)أي مختلفة الحقيقة كالانسان والفرس والحمار فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل وحقيقة الحمار الحيوان الناهق فحقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل عنها جميعا يجاب بالحيوان الذي هو جنس لها ومشترك بينها فالاولى ان يقال ان ماهو سؤال عن تمام الماهية فان كان بحسب الخصوصية فقط يقع الحد التام في الجواب وان كان بحسب الشركة فقط فالجواب بالجنس وان كان بحسبهما فيجاب بالنوع لانه أخصر مع حصول المقصد قال في الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم والتعريف اللفظي جوابا فتذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ماهو في النوع والحد والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف اللفظي أيضا في جواب ماهو فأين الانحصار • أجيب عنه بان تجويز وقوعهما على سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع في الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصر في الثلاث • فان قلت قوله قد تقدم فيما سبق يدل على ذكر جواز كون الرسوم والتعريف جوابا مع انه لا أثر له فيما سبق من هذا الكتاب قلنا ذكره في الحاشية المنبية الملحقة على ما سبق من قوله في الطلب التصوري فتذكره (ومن هنا) يعني اذا علم ان الجنس جواب لماهو وتمام المشترك (يقترح) أي يستنبط و يظهر (عدم امكان جنسين في مرتبة واحدة) من القرب والبعد (لماهية واحدة) لا للماهيتين فانه ممكن واقع حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا في جواب ماهو كما علمت فظهر ان للماهية الواحدة لا يكون لها جنسان قريبان و بعيدان بمرتبة واحدة ولا بأس بكونهما بعيدين بمرتبتين بان يكون أحدهما بعيدا بمرتبة والآخر بمرتبتين كالجسم النامي فانه جنس

بعيد للانسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بعيد بمرتبتين ويجوز ان يكون للماهيتين جنسان قريبان كالانسان فان الحيوان جنس قريب له وماهية الحيوان لها جنس آخر هو الجسم النامي ومعنى قوله في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر ودليله انه لو كان لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عن ذاتياته لان احد الجنسين يكفي في تقويم الماهية النوعية فاذا حصل واحد منهما لا حاجة الى الآخر فحصلت الماهية النوعية بدون الآخر فاستغنت عنه فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته أي الذي فرض جنساله • وقد يقال ان ماهو سؤال عن تمام الماهية فاذا جاء في الجواب بواحد منهما انقطع السؤال ويحصل له التسكين ولا ينتظر الى امر آخر فلو كان لها جنسان لا يحصل التسكين بواحد منهما وقد يستدل بان الجنس تمام المشترك واذا كان للشيء الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه (الثاني) أي المبحث الثاني (وجود الجنس هو وجود النوع) يعني ان الجنس والنوع متحدان في الوجود (ذهنا) في الوجود الذهني (وخارجا) في الوجود الخارجي فوجود احدهما عين وجود الآخر فيهما كما هو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وقال البعض تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام بان الفصل منضم الى الجنس وهما موجودان بوجودين وقال البعض الموجود انواع بسائط والاجناس والفصول منتزعة عنها لا وجود لها الا بمنشأ الانتزاع (فهو) أي الجنس (محمول عليه) أي على النوع لاتحادهما في الوجود (فيهما) أي في الذهن والخارج هذا اشارة الى رد من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجودين لانه يمتنع الحمل فوجود الجنس في الخارج ليس غير وجود النوع والا لكان سيباله ولا في الذهن غيره والا لما كان محمولا على طبيعة النوع فليس هناك شيآن يجتمعان في الخارج يحصل منهما نوع ولا في العقل فانه لا يحصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وان حصلت ماهية تركيبية مطابقة لها اذ الاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) أي وجود الجنس هو بعينه وجود النوع فيهما (ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع) يعني ان الجنس لا يتقدم تحصله على تحصل النوع • فان قلت ان الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على المركب فالجنس مقدم على النوع • قلت هذا تقدم عقلي لا تحصلي واقعي فالمراد انه ليس للجنس تحصل عقلي واقعي قبل النوع وان وجد التقدم العقلي (وان كانت القبلية) أي قبلية الجنس على النوع (لا بالزمان) يعني قبلية الجنس على النوع كما هي ليست بالزمان

كذلك ليست بالذات أيضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يفتقر اليه في وجوده وتحصله ولما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالنوع فقط لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما محال فلا سبيل الى اتحاد الوجود فلدفع هذا الايراد بين المصنف وقال ومنشأ ذلك الخ تلخيصه ان الجنس أمر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تحصل و وجود في مقام التحصل النوعي قبل وجود النوع بأن يتحصل وجود الجنس في ذلك المقام أولا ثم يضاف اليه الفصل في مرتبة أخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا وان كان الجنس تقدم على الانواع والاشخاص في مرتبة بحسب التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات الكل بالذات كذا وجوده على وجود ذلك لكن التميز الواقع للابهام النوعي وهو عندهم بالتحصل لا يكون الجنس قبل النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات والا يلزم الدور لان الجنس لا يحصل الا بالنوع فلو كان محتاجا في تحصله اليه لصار دورا واما الجنس بحسب الذات والاشارة مبهم ليس له تحصل وتقرر واقعي قبل النوع ولا يتعين الا بانضمام معنى آخر فحاله كحال اللون في الابهام (فان اللون اذا خطرناه بالبال) أي القلب (فلا يقنع القلب) بأن يسكن ولا يتزلزل (بتحصل شيء متقرر ثابت) وحاصل بالفعل (بل يطلب القلب في معنى اللون) المخطور (زيادة) على المعنى (المخطور حتى يتقرر) أي يحصل (بالفعل) و يسكن به ولا يطلب شيأ آخر لتحصل معناه فاللون معنى يجوز أن يكون هو السواد والبياض والحمرة والصفرة لا بأن يقارنه شيء يكون مجموعهما السواد مثلا بل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شيء حاصل لقرار الشعاع البصري غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح أن يحمل على السواد والبياض والحمرة وغير ذلك فلا يكون الا أحد هذه وليس له تحصل سوى ذلك (وان كان الذهن يخلق له) من (حيث التعقل وجودا) منفردا واضافة الزيادة ليس من حيث انها معنى زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا بقبوله قرار الشعاع البصري الذي هو معناه كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عينه والزيادة لا تحمله معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام أي يكون من حيث الابهام جنسا ومن حيث التعين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود من حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنان فاندفع الايراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (وأما طبيعة النوع) هذا بيان الفرق

بين الجنس والنوع ودفع وهم يختلج ببالك ان النوع أيضا مبهم بحسب الشخص فلا فرق بينه و بين الجنس فقال (ليس يطلب فيها) أى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) أى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الاشارة) حاصل الكلام ان النوع ليس حاله كحالة الجنس لان معناه متحصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة التشخص انما هو لان يكون صالحا للاشارة لا لتحصيل أصل معناه يعنى فالمعنى الجنسى مبهم لا يقبل الاشارة بعد ان تضيف اليه معنى آخر أيضا بخلاف النوع فانه قابل لها بعد اضافة التشخص اليه وهو من عوارض الشخص والاشارة تابعة له . فان قيل قد تقرر عندهم أن الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته فالتحصيل النوعى أيضا لا يكون الا بالخارج فصار هو والشخص سواء . قلت خروج الفصل عن الجنس وعروضه له فى بعض الملاحظات التفصيلية فان الفصل علة لوجود الجنس وتشخصه فى هذه الملاحظة وأما فى مرتبة التحصل فكل واحد منهما أمر واحد متحصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة التشخص الى النوع ليس كنسبة الفصل الى الجنس لان النوع لا يحتاج الى التشخص فى التحصيل والوجود و رفع الابهام النوعى بل فى الاشارة فقط بخلاف الجنس فانه يحتاج الى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التحصيل النوعى والشخصى (الثالث) أى المبحث الثالث (ما الفرق بين الجنس والمادة) اما بالذات أو بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله (فانه يقال للجسم مثلا انه) أى الجسم (جنس للانسان) شامل له (ولغيره فهو) أى الجسم من حيث هو جنس (محمول عليه) أى على الانسان لكونه من الاجزاء المحمولة (و يقال) ان الجسم (مادة له) أى للانسان (فهو) أى الجسم (مستحيل الحمل عليه) أى على الانسان من حيث المادة لكونه جزأ خارجيا فعلم ان بين الجنس والمادة فرق والا كيف يحمل من جهة الاول على الانسان و يستحيل حمله عليه من جهة الثانى فبين الفرق بقوله (فنقول الجسم المأخوذ بشرط عدم الزيادة) أى بشرط عدم زيادة شىء عليه كالنامى (مادة) للانسان المركب منه مثلا لانه يحصل به بالقوة اذا انضم اليه الفصل (والمأخوذ بشرط الزيادة) أى زيادة الفصل بأن تكون داخلة فيه ومتحدة معه (بأن يؤخذ الجسم مع النمو) مثلا (فهو نوع للجسم) المطلق (والمأخوذ لا بشرط شىء) أى لا يلاحظ فيه بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل أخذ من حيث هو أعم

هـذه المعانى فلا يلاحظ الاعلى أنه يعين شيأمما كان الجنس مبهـما بالنسبة اليـه جائزا أن يكون اياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى النامى فالنامى يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مبهما وهو شموله بغير النامى و يجوز ان يكون ناميا فالجسم فى هذه المرتبة جنس محمول عـلى كل مجتمع من مادة وصورة ولا يعلم على أى صورة هو وكم صورة وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل ليكون جسما محصـلا واذا لاحظ بشرط عدم الزيادة بأن يؤخـذ جوهر ذو طول وعرض وعمـق بشرط ان لا يدخـل فيـه معنى غـير ذلك كالنمو والحس والتغذى والنطق وغـيرها فان اقـترن به معنى من المعانى لا يكون متحدا معه كما فى الاول بل يكون خارجا عنه غير محصـل له فى هـذه المرتبة مادة وجزء من الانسان وليس بمحمول عليـه ويكون انسانا بالقوة اذا انضم اليه الناطـق واذا لاحظ بشرط الزيادة بأن يؤخـذ مع معنى الجسم معنى النمو والحس والنطق مثـلا فحينئـذ يكون حقيقة محصلة و يصير نوعا كالانسان مثلا فالجنس مبهم شامل للنـوع والمـادة فهـما معينـان فالذى فيـه التركيب من الهيولى والصورة تكون المـادة فيه ظاهرة وأخـذها فى مرتبـة الجنس وجعلها مبهمة يكون متعسرا وأما ما ليس فيـه مادة كالبسائط فصـدق المعـنى الذى يفرضـه العـقل جنسا له يكون سـهلا وجعـله متعينا فى مرتبـة المـادة متعسر هـذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) أى الفرق بين الجنس والمـادة (هو الفرق بين الفصل والصـورة) يعنى كما ان بين الجنس والمـادة تغايرا اعتباريا واتحادا حقيقيا كذلك بين الفصل والصورة تغايرا اعتبـارى واتحاد حقيقى وذلك بأن الفصـل اذا أخذ لا بشرط شىء كان فصلا ومحمولا على الانسان واذا أخـذ بشرط شىء كان نوعا ونفس الانسان واذا أخـذ بشرط لا شىء كان صـورة مغـايرة له غير محمولة عليه لكونهـا علة محصلة للنوع باعتبار التقوم والجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والعلة بمـا هى علة غير محمولة على المعلول كذلك (ومن ههنا) أى من أن الفرق بين الجنس والمـادة وبين الفصـل والصورة بالاعتبار (تسمعهم يقولون) أى تسمع من لسان الحكماء (أن الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) أى اذا كان الشىء مركبا فى الخارج من المـادة والصورة فنأخـذ باعتبار العقل جنسا وفصلا فالمـادة والصورة من الاجزاء الخارجيـة والجنس والفصـل من الاجزاء الذهنيـة و يظهر من هذا استلزام التركيب الذهنى للخارجى واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجية قال فى الحاشيـة ومن ههنا يلوح ان ما فى شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محـل بحث اذ لا يلزم من تعدد اعتبار الحدود تعدد الحدود فانه من قبيل تعدد الاعتبارات للشىء الواحد

فلابد ان الاجزاء الخارجيــة ذاتيات لها فلو كان لهــا أجزاء عقلية أيضــا يلزم تعــدد حقائقها فتفكر فانه دقيــق انتهــى قوله ومن ههنــا الخ أى من قولهــم ان الجنس مأخــوذ من المــادة والفصــل من الصــو رة والتغاير اعتبارى يــلوح أى يظهر ان ما فى شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء كان مجموعها أيضــا تمام ماهية المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محــال قوله محل بحث أى ما قاله شارح المواقف محــل نظر ليس بتام لان تغاير اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير المحدود حقيقة وانما يستلزم تغايره تغاير المحدود بالذات وهنا ليس كذلك لان التغاير بين الاجزاء الخارجيــة والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار من قبيل تعدد الاعتبارات للشئ الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذا الشئ قوله فلابد الخ أى اذا كان من قبيل تعــدد الاعتبارات فلابد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لهــا اجزاء عقلية أيضــا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقــة وبحسب العقلية حقيقــة أخرى و بعض الشارحــين أيد قول شارح المواقف فان شئت فارجــع الى شرحه ولخوف الاطناب تركته وهنا اشكال قوى يتعسر الجواب عنــه أورده قدوة العلماء وتاج العرفاء فريد العصر وحيد الدهر أفضل المتأخرين و برهان المتقدمين حســنة من حسنات سيد المرسلين مولانا وأستاذ العالمين نظام الملة والدين نور الله مرقده وأفاض علينا فيوضه و بركاته فى حاشيته بما حاصــله ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر مخالف لهيولى الافلاك بالماهيــة والصورة متحــدة فيهما فلو كان الفرق بين المــادة والجنس والصــو رة والفصل بالاعتبار يلزم كون الفصل أعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر والافلاك وهى متحدة مع الفصــل فيكون فصلا مشتركا بينهما والمــادة التى هى متحــدة مع الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حــدة فــادة العناصر مختصــة بهــا لا توجد فى الافلاك فصار جنسا مختصا بها أيضــا لا يوجد فى الافلاك والفصل يوجد فيها كما عرفت فيلزم عموم الفصل من الجنس وخصوص الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك و يلزم أيضا كون الفصــل الواحد مقوما لاجنــاس كثيرة لان الافلاك لــكل واحــد منها جنس وكذا العناصر لها جنس آخر والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهى الصو رة الجسمية وأيضا يلزم كون حقيقة واحدة متحدة مع الحقائق المختلفة لان الفصــل حقيقــة واحدة متحدة فى الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس مختلفة وكان فصلها واحدا متحدا معها يلزم اتحاد

الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق و بالتأمل حقيق وما أجيب عنه بأن المادة والصورة في مقام الجنس والفصل غير المادة و لصورة اللتين يتركب منهما الجسم اذ أحدهما وهي الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى وهي المادة مختلفة فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامي بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار المركب منهما جسما والتركيب هنالك تركيب اتحادي لان وجود الجنس والنوع والفصل متحد وما يسمى هنالك بالمادة أعم وما يسمى بالصورة أخص بخلاف الاول كيف ولو قيل بالتركيب الاتحادي ههنا يلزم بقاء احد المتحدين مع زوال الآخر لان الهيولى باقية عندهم وزوال الصورة الجرمية فعلم انه ليس فيهما اتحاد فالثاني غير الاول فالاشكال انما نشأ من اشتراك اللفظ وعدم الالتفات الى الاختلاف في المقامين قيل في دفعه انه الاستحالة في زوال احد المتحدين مع بقاء الآخر بعينه الا ترى ان الشجر اذا قطع لم يبق ناميا مع بقاء الجسمية بعينها مع ان وجود الجنس هو وجود الفصل على انهم صرحوا بأن الجسم مركب من جنس هو جوهر ومن فصل هو قابل للابعاد الثلاثة مع اعترافهم بتركبه من المادة والصورة المذكورتين فالقول بالتغاير بين المادتين والصورتين خلاف صريحهم واجاب هذا القائل من عند نفسه بأن الجسم ليس حقيقة واحدة متحدة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهيولى حقيقة مبهمة اذا انضمت اليها الصورة يتحصل ويحصل منهما جسم مطلق بالنسبة الى الانواع المقومة من صورها النوعية مثلا اذا تحصلت هيولى العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية مطلقة بالنسبة الى أنواع العناصر واذا تحصلت هيولى فلك بها يحصل جسمية مطلقة أخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك وأنت خبير بأن هذا ايضا خلاف تصريحاتهم لانهم صرحوا بأن الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما لا اختلاف بينهما بالصورة النوعية وأخذوا في اصطلاح تعريف الجسم بايراد ألفاظ عامة ليشمل جميع الاجسام علوية كانت أو سفلية فالقول باختلاف الاجسام في الجسمية المطلقة لا يصغى اليه فالحق ان هذا الاشكال متعسر الجواب ولهذا سكت عنه أولو الالباب وأحالوه الى تأييد الله الميسر للصعاب واليه المرجع والمآب في كل باب (الرابع) أى المبحث الرابع (قالوا) أى المنطقيون (ان الكلى) الواقع في تعريف الكليات الخمس (جنس) صادق عليها داخل في حدودها (للخمسة) وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام لان تعريفها لا يخلو عن كلى لفظا أو تقديرا (فهو) أى الكلى (أعم) من الكليات الخمس لكونه جنسا لها والجنس يكون عاما لما هو جنس له (وأخص من الجنس)

الذى هو من الكليات الخمس لان الكلى اذا كان جنسا لها يصدق عليه انه جنس فصار فرداله والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون الكلى أعم وأخص من الجنس (معا وهو محال) اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلى الواقع فى تعريف الكليات الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثيرة المختلفة بالحقائق . وهذا الكلى محمول على الكليات الخمس المختلفة الحقائق فصار جنسا لها فالجنس الذى هو من الكليات الخمس يكون جنساله وأعم منه أيضا لدخوله فى تعريفه وصدقه عليه وعلى غيره من الكليات كالنوع والفصل وغيرهما ولاشك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلى لانه مقول على الكثيرة المختلفة الحقائق وهى الكليات الخمس فصار فردا من الجنس والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلى أخص من الجنس وقد علمت أنه أعم فصار أعم وأخص معا وهذا اجتماع المتنافيين وهو باطل (وحله) أى حل المبحث الرابع (ان كلية الجنس) أى كون الجنس كليا (باعتبار الذات) أى ذات الجنس لان الكلى داخل فيه وذاتى له (وجنسية الكلى) أى كون الكلى جنسا للجنس (باعتبار العرض) أى من حيث ان الجنس خارج عنه وعارض له لكون معنى الجنسية غير داخل فى ماهية الكلى (واعتبار الذات غير اعتبار العرض) فأعمية لكلى من الجنس باعتبار ذاته وكونه جزأله وأخصية الكلى باعتبار عروض معنى لجنسية له فالاعمية والاخصية باعتبارين لاباعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلى داخل فى مفهوم الجنس وجزء المفهوم فمصداق قولنا الجنس كلى نفس الجنس لان الكلى ذاتى له ومصداق الذاتيات لا يكون الانفس ذات الموضوع كما تقرر فى موضعه وصدق الجنس على الكلى بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالعرض لا بالذات لان مفهوم الجنس غير داخل فى مفهوم الكلى فمصداق قولنا الكلى جنس ليس نفس ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لحصة الجنسية لما تقرر فى موضعه ان مصداق العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلى من الجنس باعتبار عروضه حصة الجنسية له لا باعتبار الذات فالعموم باعتبار الذات والخصوص باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض (و يتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام) فلابأس بكون الكلى أعم باعتبار وأخص باعتبار آخر وانما المحال اذا كانا من جهة واحدة قال الاستاذ المحقق قدس سره فى شرحه ان الكلى كما يحمل على الجنس بالنظر الى ذاته كذلك يحمل عليه بالنظر الى عروضه فان الكلى كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات

المتكررة النوع كذلك يعرض الكليات الخمس أيضا مع قطع النظر عن كونه جنسا لها فيكون العموم والخصوص من جهة العروض وأشار الى هذا أستاذ الاستاذ كمال الملة والدين فى تعليقاته على هذا الكتاب أيضا فتأمل فيه (ومن ههنا) أى من هذا الفصل (تبين) أى ظهر (جواب ما قيل) فى الاشكال (وهو ان الكلى فرد لنفسه) اذ يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) أى الكلى (غيره) أى غير نفس الكلى لان فرد الشئ يكون غيره والشئ يصح سلبه عما هو غيره فحينئذ يصح سلب الكلى عن نفسه وسلب الشئ عن نفسه محال بالضرورة فحاصل ما قيل ان الكلى كلى لان معناه يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلا فيكون فرد الكلى كغيره من أفراده ولا شك ان فرد الشئ يكون أخص منه فيكون غيره اذ الاخص يغاير الاعم فيكون الكلى مغايرا للكلى و يصح سلب الشئ عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى أيضا فيقال ان الكلى ليس بكلى وهو سلب الشئ عن نفسه وسلب الشئ عن نفسه محال لان كل شئ يثبت لنفسه بالضرورة فتبين جواب هذا الاشكال من الحل بان صحة السلب واستحالته باعتبارين فمن حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه يصح السلب باعتبار انه غيره و باعتبار كون نفس الشئ عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصلح السلب أصلا والا يلزم سلب الشئ عن نفسه فالسلب واستحالته باعتبارين فان الاول باعتبار عروض حصة له والثانى بالنظر الى ذاته فلعل القائل ما أمعن ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نعم يلزم كون حقيقة الشئ) مثل مفهوم الكلى (عينا له) أى لذلك الشئ (وخارجا عنه) أى عن ذلك الشئ ففيه اشارة الى سؤال وهو ان الجواب عن ايراد سلب الشئ عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن يرد كون حقيقة الشئ عينا له وخارجا عنه لان مفهوم الشئ نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجا عنه اذ الكلى كما يصدق على الانسان كذلك يصدق على الكلى أيضا وكما ان الانسان ليس داخلا فى الكلى كذلك الكلى الذى هو فرد أيضا ليس بداخل فى مفهومه والا يلزم الدور لتوقف الشئ على ما هو داخل فيه فصار الكلى موقوفا على فرد وكان الفرد موقوفا عليه وهذا هو الدور فلا يكون الا خارجا فيلزم كون الشئ عينا وخارجا فهذا الايراد على نظم الايراد السابق وأقوى منه لظهور استحالته لكنه مدفوع بالجواب الذى أشار اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا اللزوم (باعتبارين) أى اعتبار الماهية والفردية (فلا يلزم المحذور) حاصله ان كون الشئ عينا للشئ وخارجا عنه وان كان اجتماع المتنافيين فى شئ واحد ولكن لما كانا

باعتبار بن فلا محذور فيه فالعينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار الفردية ولو كانا باعتبار واحد يلزم المحذور البتة (ومن ثم) أي من أجل كون اختلاف الاحكام بتفاوت الاعتبار (قيل لولا الاعتبارات) أي معرفتها (لبطلت الحكمة) أي لبطلت معرفة أحوال الموجودات لان معرفة أحوال الموجودات الحقيقية موقوفة على تلك المعرفة أو المراد لبطل علم الحكمة لان أكثر مسائلها مبني على معرفة الاعتبارات (والخامس) من المباحث (قيل ان كان) أي الكلي (موجودا فهو) أي الكلي (مشخص معين) لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقوليته) أي محموليته (على كثيرين) لان التشخص يمنع التكثر (والا) أي وان لم يكن موجودا (فكيف يكون) أي الكلي (مقوما) أي جزأ محصلا (للجزئيات الموجودة) كزيد وعمرو وبكر وغيرهم تلخيصه ان الكلي لا يخلو اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان الاول يلزم كون الكلي جزئيا لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلي موجودا صار متشخصا البتة والمتشخص هو الجزئي فصار جزئيا فكيف يحمل على كثيرين لان الجزئي غير محمول على كثيرين مع انكم قلتم بمحمولية الكلية على كثيرين وان كان الثاني لم يكن جزأ محصلا للجزئيات الموجودة كزيد وعمرو وبكر وغير ذلك لانها موجودات فكيف يكون جزؤها معدوما لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون الكلي موجودا ومعدوما فيلزم الواسطة بين الوجود والعدم (هذا خلف وحله) أي حل هذا المبحث الخامس (ان كل موجود معروض التشخص) أي يعرضه التشخص ويصير متشخصا به (مسلم) عندهم • فان قلت ان الواجب تعالى موجود مع انه ليس معروض التشخص لان تشخصه عينه لا عارض له فكيف يسلم الكلية • قلت ان المراد ان كل كلي موجود يكون معروضا للتشخص بقرينة المقام والواجب تعالى ليس بكلي (وذلك) أي كونه معروضا للتشخص (دليل التقسيم) أي تقسيم الكلي الى الجزئيات (والاشتراك) أي اشتراكه فيها فان المعروضية تقتضي خروج العارض عنه فحاصل الحل ان هذه الكلية وهي كل موجود مشخص بمعنى معروض التشخص مسلم لكن لا نسلم عدم مقوليته على كثيرين بل كونه معروضا يؤيد المقولية لان العارض اذا كان خارجا عن المعروض فالمعروض في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين ومحمولا عليها ومنقسما اليها فاختار في الحل كون الكلي موجودا ولا يلزم المحذور الذي يزعمه الباحث (ودخول التشخص في كل موجود ممنوع) هذا اشارة الى جواب سؤال

مقدر وهوان المشخص يجوز ان يكون التشخص داخلافيه ولا يكون عارضاله ليكون دليل التقسيم والاشتراك فامتنع حمله على كثيرين فيلزم المحذور وهو كون الكلى الموجود جزئيا فحرر الجواب ان دخول التشخص فى كل موجود ممنوع ولا نسلم دخوله بل هو أمر عدمى ينتزع من الماهية المشخصة بنفسها فى مراتب الوجود والطبائع الكلية يجوز ان تكون معروضة للوجود فى الخارج أو فى الذهن ولا يكون التشخص جزأ منها والالم تكن كليات

• لا يقال اذالم يدخل التشخص فى كل موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزيد وعمرو لانهما الانسان فقط والتشخص ليس داخلافيهما لانا نقول ان أريد بعدم الفرق انه لا يبقى الفرق بينهما بحسب الحقيقة والماهية فسلم ولا محذور فيه فان افراد النوع الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لافرق بينها اصلا بحسب الماهية وان أريد عدم الفرق بينها بوجه من الوجوه فممنوع فان التشخص وان لم يكن داخلافيه لكنه فى اللحاظ والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما فى الاشارة الحسية وهو الفارق فافهم (الثانى) من الكليات الخمس (النوع) ووجه تأخيره عن الجنس وتقديمه على الفصل ان ماهو من أحكام الفصل من كونه مقوما ومقسما موقوف على النوع اذ مالم يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا قدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس (وهو) أى النوع (المقول) المحمول (على المتفقة الحقائق) نخرج به الجنس لانه محمول على مختلفة الحقائق (فى جواب ماهو) نخرج به الفصل لانه مقول فى جواب أى شئ لافى جواب ماهو والمراد بالمقولية المقولية صراحة لاضمنا فاندفع الايراد بمقولية الحيوان على منفقة الحقائق أيضا فى قولنا زيد وعمرو وبكر وهذا الفرس ماهم لانه مقول بالذات على المجموع وهو مختلف الحقائق وان كان مقولا فى ضمنه على متفقها أيضا (كل حقيقة) سواء كانت نوعية أوجنسية أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما (بالنسبة الى حصصها الحاصلة) بالاضافة الى ماندرج تحتها كحيوانية الانسان وناطقية زيد وغيرذلك من سائر الاقسام (نوع) أى عين حقيقة الحصص لانها ليس لها حقائق الاهذه الحقيقة المضافة

• فان قلت ان الحصة عندهم ما يكون التقييد فيه داخلا فصارت عبارة عن المطلق مع التقييد فكيف يكون تمام ماهية المطلق الذى ليس فيه التقييد داخلا أصلا فلا يكون نوعا لها

• قلت المراد بالحصة ههنا المطلق المعروض للتقييد لا ماهو المشهور لا يقال انه تسامح لانا نقول لا بأس بالتسامح اذا كان فى حمل الكلام على ظاهر معناه فساد اذ قد جاء التسامح فى كلامهم (وقد يقال) أى النوع (على الماهية) أى الامر الكلى الحاصل فى العقل

يخرج به الشخص لانه لا يحصل فى العقل وما يحصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشخصية (المقول) صفة للماهية (عليها) أى على هذه الماهية (وعلى غيرها) أى غير تلك الماهية (الجنس فى جواب ماهو قولا) أى حملا (أوليا) أى بلا واسطة أمر آخر يخرج به المصنف كالرومى والزنجى فانه وان كان محمولا عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ماهو لكن لا بالذات بل بواسطة حمله على الانسان وهو محمول عليه فلهذا حمل الجنس عليه أيضا • فان قلت قد تطلق الماهية على ما يجاب به عن سؤال ماهو فحينئذ لا حاجة الى قيد الاولية لاخراج المصنف فانه ليس بماهية بهذا المعنى • قلت للماهية ثلاث معان الاول ما يجاب به عن سؤال ماهو والثانى ما به الشئ هو هو والثالث الامر الحاصل فى العقل والمصنف نظر ان معناه الحقيقى هو المعنى الثالث وهو شامل للصنف فلا بد عنده من قيد يخرجه عن النوع (والاول) أى المقول على الكثرة المتفقة الحقائق فى جواب ماهو (الحقيقى) أى يسمى بالنوع الحقيقى لانه قديم تحصيله وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة افراده ولانه اذا أطلق النوع فى عرفهم فالمتبادر منه هو المقول على الكثرة المتفقة الحقائق والتبادر علامة كونه حقيقيا (والثانى) أى ما يحمل عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ماهو (الاضافى) أى يسمى بالنوع الاضافى لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحيوان فانه نوع بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامى واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له فهذا المعنى مجازى للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقى (و بينهما) أى بين النوع الحقيقى والاضافى (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما فى الانسان و وجود الثانى بدون الاول فى الحيوان و وجود الاول بدون الثانى فى الصورة الجسمية الكلية على طريق المشائيين فانها نوع حقيقى بالنظر الى افرادها وليست باضافى لعدم دخولها تحت الجنس • فان قلت ان الصورة الجسمية هى الجوهر الحال فى المادة فهى من افراد الجوهر داخلة تحته فصار نوعا اضافيا أيضا فلم يكن مثالا للنوع الحقيقى فقط • قلت هذه الصورة من الفصول وهى بسائط لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حمل الجوهر عليها بالعرض • لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من الانواع • لانا نقول ان الفصول وان لم تكن أنواعا بالنسبة الى الاجسام التى تتقوم بها لكنها أنواع بالنظر الى أشخاصها الحالة فى موادها الجسمية فافهم (وقيل) أى قال البعض (بينهما) أى بين النوع الحقيقى والاضافى (عموم وخصوص مطلقا) لا من وجه وهذا ما عليه القدماء قال فى الحاشية الاول هو الحق من وجه يعنى نظرا الى مفهوميهما فى بادئ

الرأى واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية والجنس والمادة متحدان ذاتا على ماعرفت ولاترد النفس الناطقة لانا لانقول بتجردها من كل وجه بل أمر بين بين وله حظ من الجسمية التى هى مادتها وجنسها ولاترد العقول العشرة فانا لانسلم كونها أنواعا محصلة بل مراتب عقلية ومباد كلية وان كانت موجودة فتوسطها فى ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة واما النعطة فعلى تقدير وجودها فى الخارج فانما هى بسيطة خارجا واما ذهنا فممنوع كيف والبساطة مطلقا من صفات الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ أى العموم والخصوص من وجه هو الحق من وجه أى باعتبار بعض الوجوه وهو النظر الى مفهومهما بحسب الظاهر فان ظاهر المفهوم يدل على كون الحد نوعا حقيقيا بالنسبة الى أشخاصه وان لم يندرج تحت جنس ليكون نوعا اضافيا واما النظر الدقيق والتأمل الصادق يحكم بانه ليس نوعا حقيقيا الا يندرج تحت جنس أصلا بل كل نوع يندرج تحت جنس فلا توجد مادة افتراق النوع الحقيقى عن النوع الاضافى بالضرورة الوجدانية فان كل حادث ولو ذاتيا بحيث لا يسبقه العدم فى زمان مسبوق بالمادة ولاشك فى مسبوقية الحادث الزمانى بالمادة فاذا كان الحادث بنوعيه مسبوقا بالمادة والمادة والجنس متحدان بالذات فصار مسبوقا بالجنس أيضا داخلا تحته فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخلا تحت جنس فكل نوع يكون داخلا تحته فصار كل نوع حقيقى نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق قوله ولاترد النفس الناطقة الخ حاصل الايراد ان النفس الناطقة نوع وليست داخلة تحت الجنس أصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقى بدون الاضافى فبطل مايقتضيه النظر الدقيق وهو الاطلاق ووجه عدم الورود ان النفس ليست مجردة من كل وجه حتى تكون غير داخلة تحت جنس بل أمر بين بين أى بين التجرد وعدمه يعنى مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمية التى هى مادتها وجنسها فصارت من هذه الجهة داخلة تحت جنس فاندفع الايراد بها قوله ولاترد العقول العشرة الخ حاصل الايراد ان العقول أنواع ولاشك فى تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متحدان فعلم ان العقل نوع لاجنس له فوجد النوع الحقيقى بدون الاضافى ووجه عدم الايراد انا لانسلم كون العقول أنواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية تخرجها العقل ومباد كلية للعوالم سواها فى ترتب آثار الفيض وان كانت موجودة لاخترعة وافاضت الفيض من الفياض المطلق على الموجودات بتوسط

العقول فتوسطها في ترتب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي هي من المراتب العقلية قوله أما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المثال للنوع الحقيقي فقط كالنقطة فانها بسيطة لا جزء لها فلو كان لها جنس يلزم تركبها وهي نوع باعتبار النقط المخصوصة فالنقطة نوع حقيقي فقط لا اضافي فوجد الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم بينهما عموما من وجه حاصل الدفع انا لا نسلم وجود النقطة بل الخط موجود والنقطة منتزعة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير وجودها في الخارج انما هي بسيطة في الخارج أي ليس لها أجزاء مقدارية أصلا وأما بساطتها ذهنا بحيث لا يكون لها جنس فممنوع كيف تكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معا لان هذه البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطا كذلك فافهم وانت تعلم ما فيه من أن هذه الكلية وهي كل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزماني كما قالوا الا أن يكون هذا تحقيق المصنف وان كان مخالفا للحكماء ويرد عليه النقض بالهيولى الاولى فانها من الحوادث الذاتية مع أنها ليست مسبوقة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة في حيز الخفاء لانها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا تسمع الضرورة في هذا المقام والنقض بالنفس وارد لان الكلام في أنه هل للنفس جزء أعم أم لا ولا يثبت بكونها أمرا بينا ان يثبت لها جزء أعم لان اضافة جسمية الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخلة تحته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف والقول بكون العقول أمورا عقلية غير مسلم لانها أمور موجودة في الخارج كما استدلوا عليه الا أن يقال أن المصنف اختار مذهب الصوفية لا مذهب الحكماء وهو كما ترى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه ان أريد به انتفاء التركيب الخارجي والذهني عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس الاجناس أيضا ينتفي عنهما التركيبان وان أريد به انتفاء الكثرة لانه لا كثرة في الواجب تعالى أصلا فمسلم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء الا أن يقال ان الماهية المحصلة البسيطة التي لا اجزاء فيها أصلا ليست الا الواجب تعالى وغيره من الماهيات وان كانت بسيطة لكن ليست متحصلة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه والحق أن النسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه وأورد مثال تفارق الحقيقي عن الاضافي بالطبائع النوعية والجنسية فانها غير متأصلة وصدق الجواهر عليها الا بالذات بل بالعرض

لان الجوهر عرض عام لها كما تقرر فى موضعه فتأمل (وهو) أى النوع (كالجنس) فى هذه الاقسام فانها تجرى فيهما (اما مفرد) فالنوع المفرد مالا يكون فوقه نوع ولا تحته نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس له وما تحته من العقول العشرة وهى أشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس المفرد مالا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس بل يكون تحته أنواع فقط ومثاله العقل أيضا على رأى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها أنواعا (أو مركب) وهو ضد المفرد والمراتب منحصرة فى الثلاث (أخص الكل) أى أخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا تحت كل جنس من الاجناس كالحيوان فانه مندرج تحت الجسم النامى والمطلق والجوهر وأخص من جميع هذه الاجناس أو أخص من كل الانواع بحيث يكون مندرجا تحت كل نوع من الانواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامى والمطلق وأخص من جميع هذه الانواع ومندرج تحتها (السافل) أى يسمى هذا الاخص بالجنس السافل فى الاجناس و بالنوع السافل فى الانواع وهو مباين لجميع مراتب الاجناس فانه لا يكون الا نوعا حقيقيا (وأعم الكل) أى أعم من كل الاجناس كالجوهر فانه أعم من الجنس المطلق والنامى والحيوان وليس فوقه جنس يكون أعم منه ومن كل الانواع كالجسم المطلق فانه أعم من النامى والحيوان والانسان وليس فوقه نوع أعم منه (العالى) أى يسمى هذا الاعم بالجنس العالى فى مراتب الاجناس و بالنوع العالى فى مراتب الانواع وهذا الجنس العالى مباين لجميع مراتب الانواع فانه لا يكون فوقه جنس ليكون داخلا فى مرتبة من مراتب الانواع (والاخص) من بعض (الاعم) من بعض فى مرتبتى الاجناس والانواع كالجسم النامى فانه أخص من المطلق وأعم من الحيوان وكالحيوان فانه أعم من الانسان وأخص من الجسم النامى (المتوسط) أى يسمى هذا الاخص الاعم بالجنس المتوسط فى مراتب الاجناس و بالنوع المتوسط فى مراتب الانواع والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط فى الجسم النامى وصدق الجنس المتوسط فى الجسم المطلق دون النوع المتوسط اذ ليس فوقه نوع و وجود النوع المتوسط فى الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحته جنس والنسب بين باقى الاقسام تعلم بأدنى تأمل ومذكورة فى بعض الشروح فان شئت فارجع اليه (ولان الجنسية) أى كون الشئ جنسا (باعتبار العموم) أى كونه عاما عما هو جنس له (والنوعية) أى كون الشئ نوعا (باعتبار الخصوص) أى كونه خاصا عما هو نوع له

(يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالى جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر تحريرالسؤال أنه ماوجه تسمية النوع السافل فى مراتب الانواع بنوع الانواع مع أنه بحسب الظاهر يقتضى العلو كما فى الجنس والجواب ان الجنسية باعتبار العموم فما يكون أعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الا الجنس العالى فيسمى به والنوعية باعتبار الخصوص فما يكون فيه الخصوصية أكثر توجد فيه صفة النوعية على الكمال فالاليق به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل لانه أخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الخمس (الفصل وهو المقول) أى المحمول (فى جواب أى شئ هو فى جوهره) يعنى اذا سئل عن الشئ بأنه أى شئ هذا الشئ فى ذاته فما وقع فى جوابه يسمى فصلا فبقيد الاول يخرج النوع والجنس لانهما لايقالان فى جواب أى شئ بل هما مقولان فى جواب ماهو كما عرفت والعرض العام أيضا خرج به لانه لايقال فى الجواب أصلا وبقوله فى جوهره تخرج الخاصة لانه لاتقال فى جوهره بل فى عرضه لايقال ان أى شئ اما لطلب التمييز عن جميع الاغيار فيلزم أن لا يكون الحساس فصلا للانسان لانه لايميزه عن الفرس وغيره من المشاركات فى الحيوانية واما لطلب التمييز فى الجملة فالجنس كالحيوان مثلا أيضا يميز الانسان فى الجملة عن المشاركات الجسمية فيصح وقوعه فى جواب أى شئ أيضا فدخل فى الفصل فلا يبقى حد الفصل مانعا • لانا نقول أى شئ طالب للمميز الذى لا يكون مقولا فى جواب ماهو وأرباب المعقول اصطلحوا على ذلك فالحيوان وان كان مميزا لكنه مقول فى جواب ماهو فلا يدخل فى الفصل • فان قلت ان العرض العام ليس مقولا فى جواب ماهو ويميز فى الجملة • قلت الفصل ما يكون مقولا فى جواب أى شئ ولا يكون مقولا فى جواب ماهو فالعرض العام ليس كذلك على أن الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام فافهم (ومالاجنس له) أى الشئ الذى لا يكون داخلا تحت جنس ذاتى له (كالوجود) فانه ليس له جنس يكون جزءاله والا يلزم المحذور (لافصل له) أى لا يكون له فصل أيضا لان الفصل مايميز الشئ عن مشاركاته الجنسية فاذا لم يكن له جنس لا يكون شئ مشاركاله فيه فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه • فان قلت ان مايعبر به الوجود يكون جنساله • قلت لايلزم من التركيب العنوانى تركيب فى ذاته فالوجود فى ذاته بسيط لاجزءله أصلا قال فى الحاشية الوجود لاجنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا أو

بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وأورد عليه أمور منها ما في الحاشية القديمة أنه ان أراد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع أن الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وان أريد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة اما للمعروض أو لجزئه فلا ضير أن يلزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وجزء جزئه لجزء جزئه فتأمل فيه فان فيه مجالا للتفكر انتهى حاصله ان الوجود لو كان له جزء فاما أن يكون هذا الجزء متصفا بالوجود ويكون موجودا فيلزم كون الكل صفة للجزء لان الوجود هو الكل وجزؤه اذا كان متصفا به صار صفة له والكل مشتمل على جميع أجزائه ففي الوجود يكون هذا الجزء الموصوف به أيضا واذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء أيضا صفة لنفسه والشيء لا يكون صفة لنفسه فهذا الجزء أيضا لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود صفة لسائر أجزائه فلا يكون العارض أي الوجود بتمامه أي بجميع أجزائه عارضا مع أنه فرض عروضه فيلزم خلاف المفروض وان كان جزء الوجود متصفا بالعدم أي يكون معدوما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والعدم وهو اجتماع النقيضين • وتصريرما أورد عليه صاحب الحاشية القديمة أنه ان أريد بكون العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن يكون جميع أجزاء العارض عارضا لمعروض ذلك العارض فمنقوض بالكثرة فانها عارضة للمجموع ويقال له انه كثير مع أن الوحدة التي هي جزء الكثرة ليست عارضة للمجموع بتمامه لانه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء المجموع فسلم أنه لا يجب كون جميع أجزاء العارض عارضة للمعروض وان أريد بكون العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة اما للمعروض نفسه أو لجزئه فلابد ان يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزء جزئه يكون عارضا لجزء جزئه فلا يلزم عروض الشيء لنفسه فلا يتم الدليل على بساطة الوجود قوله فتأمل الخ لعله اشارة الى ما أجيب عنه بأن الاجزاء العقلية والخارجية متلازمتان فلو كان الوجود مركبا فاجزاؤه تكون موجودة متميزة ولابد من انتهائها لبطلان غير المتناهي فلابد من جزء واحد يعرض له الوجود فاما ان يعرض له بالكلية فيلزم عروض الشيء لنفسه أو ببعضه فلا يكون العارض بتمامه عارضا وانت خبير بانه يندفع الايراد بهذا الجواب عن القائلين بالتلازم وأما غيرهم فالايراد عليهم بحاله وقد يجاب عن أصل الدليل باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاء الوجود ليست متصفة به كما ان اجزاء الدار ليست بدار

و يتحصل من اجتماعهما دارو لا يلزم اجتماع النقيضين • لانا نقول يكون الوجود موجودا بل هو من المعقولات الثانية وقد يجاب باختيار الشق الاول ولا يلزم العروض المستحيل فان التغاير الاعتباري يكفيه والحق ان الوجود بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي بسيط لانه انتزاعي غير متأصل فلا يكون له جنس وفصل وأما الوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية فبساطته في حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصل الشيء (عن مشاركه في الجنس القريب) كالحيوان مثلا (فقريب) أي فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا كالناطق فانه يميز الانسان عن مشاركه في جنسه القريب وهو الحيوان (أو البعيد) أي ميز عن مشاركه الجنس البعيد كالجسم النامي (فبعيد) أي فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالحساس للانسان فانه يميزه عن مشاركه في الجسم النامي لا عن مشاركه في الحيوان ووجه التسمية ظاهر للقرب في الاول والبعد في الثاني (له) أي للفصل (نسبة الى النوع بالتقويم) أي دخوله في قوامه وحقيقته (فيسمى) الفصل بهذا الوجه (مقوما) للنوع كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل في قوامه وجزء لحقيقته لان حقيقته هو الحيوان الناطق ولا شك أن الناطق جزء منه (وكل مقوم) داخل في القوام (للعالي) أي للنوع العالي (مقوم) داخل في القوام (للنوع السافل) فان العالي داخل في قوام السافل وما هو داخل في قوامه يكون داخلا في قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالحساس فانه مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان أيضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزؤه يكون جزء اله ايضا والمراد بالعالي الفوقاني لا ما يكون فوق جميع الانواع فحينئذ يندرج فيه المتوسطات أيضا (ولا عكس) أي ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي لان السافل ليس داخلا في العالي ليكون ماهو داخل فيه داخلا في العالي كالناطق فانه مقوم للانسان لدخوله في قوامه وليس مقوما للحيوان لخروجه عنه • فان قلت ان كل مقوم للعالي مقوم للسافل قضية موجبة كلية وعكسها لا يكون الا جزئية فعكس هذه القضية ان بعض مقوم السافل مقوم للعالي وهو صادق لان مقوم العالي ايضا من بعض مقومات السافل فكيف يصح قوله ولا عكس • قلت المراد بالعكس هاهنا معناه اللغوي لا الاصطلاحي أو المراد العكس الكلي (وله نسبة الى الجنس بالتقسيم) أي يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم اليه يجعله قسمين لا مقوما لخروجه عنه (فيسمى) الفصل بهذا الاعتبار (مقسما) كالناطق بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم أو بانضمامه اليه قسمان وجود اقسم وعدما قسم آخر فصار مقسما للحيوان الى القسمين (وكل مقسم للسافل) أي كل فصل مقسم

الجنس السافل ويجعله قسمين فهو مقسم (العالى) أى الجنس العالى ويجعله قسمين أيضا كالناطق فانه بانضمامه الى الحيوان وجودا وعدما يجعله قسمين كذلك بانضمامه الى الجسم النامى أيضا يجعله قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم العالى فقسم القسم يكون قسما (ولا عكس) كليا بالمعنى الذى مر ذكره وهو أنه ليس كل مقسم للعالى مقسما للسافل لان العالى ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسما له كالحساس فانه مقسم للجسم النامى وليس بمقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس أمر مبهم) فى العقل يصلح أن يكون أنواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها بتمامها بل متزلزل بين ان يكون هذه الحقيقة أو تلك ومتردد بين اشياء كثيرة (لا يتحصل) أى الجنس (الا بالفصل) لانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتحصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار ماهيته وتعقله متحصلا لانه قد تعقل معنى يجوز ان يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود لكنه مبهم باعتبار انه شىء ما لا يكون لذلك ماهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا انما يتحصل بانضمام الفصل اليه فانه تتم به حقيقة ذلك الشىء ويزول تردده بين اشياء كثيرة (فهو) أى الفصل (علة له) أى للجنس أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه ويعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فالفصل علة لتحصل الجنس وتعينه فى الذهن لا علة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعلية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس فى الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول فالفصل علة لتحصيل المعنى الجنسى وتكميله لا لوجوده عينا كان أو ذهنا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام قال الاستاذ المحقق علية الفصل للجنس باعتبارين الاول بمعنى انه يرفع ابهامه ويجعله نوعا معينا ولا يكون الغرض متعلقا فى هذا المقام ولا يتفرع عليه الفروع الآتية كما لا يخفى والثانى علية للجنس بحسب الوجود فى الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية للعقل اعنى فى مرتبة كونهما بشرط لا شىء كما بينه بعض الاجلة من المتأخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه وبين هذا على وجه التحقيق فان شئت فارجع الى شرحه (فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان أول فرع من الفروع الخمسة التى تتفرع على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث يكون مشتركا بين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له وبين نوع آخر ليس بداخل تحت

هذا الجنس ويكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض فى الناطق بأنه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس للانسان لاشتراكه بينه وبين غيره والحيوان فصل له لتميزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لاشتراكه بينه وبين الفرس والناطق فصل يميزه عنه ويجوز عند ذلك البعض ان يكون لماهية واحدة جزآن يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل علة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشئ الواحد معلولا وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثيتان متغايرتان لئلا يلزم الدور بل حيثية ابهام الجنس وحيثية تحصيل الفصل من حيث انهما أخذا لابشرط شئ حيثية واحدة والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذى له النطق أى ادراك المعقولات فصل ليس مشتركا بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان وهو مخالف للماهية النوعية للملك وليس فصلا له اذ الفصل متحد مع الصورة والفرق بينهما انما هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا فى ماله مادة والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذا الجواب مبنى على اتحاد الجزء الذهنى والخارجى كما قال السيد الزاهد فى حاشيته على شرح المواقف وبمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشتركا بينهما لكن هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو أثر من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصل جزء الجنس فالحاصل أنه لا يكون الفصل المقوم للجنس كالحساس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بهذه القاعدة أحد فلا حاجة الى المراد بخلاف ماسبق (ولا يكون لشئ واحد فصلان قريبان) هذا فرع ثان من الفروع الخمسة المتفرعة على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يكون لشئ واحد فصلان قريبان فى مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل بانضمامه الى الجنس يصير الشئ المركب منهما ماهية نوعية متحصلة فان كان الواحد منهما كافيا فى تحصيل الجنس فقد تمت به الماهية فصار نوعا بلا مرية فحينئذ لا يحتاج الى الفصل الآخر ويصير لغوا خارجا عنه لا مقوما له والا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وان لم يكن الواحد منهما كافيا مالم ينضم اليه الآخر فحينئذ صار مجموعهما فصلا وهو واحد لا متعدد وهو المطلوب ويجوز تعدد الفصل البعيد ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر • فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

• قلت ليسا فصلين بل كل منهما أثر لفصله وربما يكون الفصل الحقيقي شيأ لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم فحينئذ ربما يظن أن المفهوم من الاسمين انهما فصلان متغايران لتغاير مفهوميهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له الاسم منهما (ولا يقوم) أى الفصل القريب (الا نوعا واحدا) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة بيانه ان الفصل لا يقوم الا نوعا واحدا الا انه ان قوم نوعين يلزم أن يكون البسيط الذى هو الفصل أثران ولما كان هذا الدليل موقوفا على اثبات بساطة الفصل فالاولى أن يقال يلزم أن يتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد فى الآخر لانه ان قوم لنوعين من جنس واحد يلزم خلاف المفروض لان النوعين حينئذ يكونان نوعا واحدا اذ اختلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متحدان بالذات مع أنه فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين ويقومهما فصل فاذا قوم أحدهما لا يوجد الآخر مالم يضم الى جنسه ويوجد هذا الفصل الذى هو علة لجنس الآخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذى هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس عن علته وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقديم لنوعين يكون أيضا باطلا فلا يقوم الا نوعا واحدا وهو المطلوب (ولا يقارن) أى الفصل (الا جنسا واحدا) فى مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة تحريره انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الا جنسا واحدا الا انه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين فى مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة فيلزم حينئذ تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه ولا يخفى عليك ان هذا التفريع والتفريع السابق مشتركان فى الدليل فاثبات أحدهما بعينه اثبات الآخر فما الحاجة الى ايراده على حدة فالاولى ان يستدل عليه كما قال الاستاذ المحقق فى شرحه ان الفصل كالعلة التامة للجنس فى عدم تفارقها عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلابد من وجود الجنس الذى يقوم به فلابد حينئذ من وجود جنسين قريبين له فى الماهية الواحدة فيوجد لماهية واحدة جنسان قريبان مثلا بل يوجد جنسان لها فى مرتبة واحدة قريبة كانت أو بعيدة

وهذا خلاف تصريحاتهم وكل من هذه الفروع لايخلو عن ضعف والتفصيل فى شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والفرع الخامس بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله أن الفصل اذا كان علة للجنس ففصل الجوهر يكون جوهرا لان الجوهر لايوجد فى موضوع أعنى المحل المستغنى عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصدق تعريف الجوهر انه لم يوجد فى موضوع فصار جوهرا وقد يقال بأن الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حالا فيه والحال يتأخر عن المحل فيلزم تأخره عنه هذا خلف • لايقال هذا يجرى فى فصول الاعراض • لانا نقول الضابطة المذكورة انما هى فى فصول الجواهر وهو مبرهن عليها فى مبحث الهيولى والصورة وأما فى فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى فى الاستدلال عليه ماقيل ان لم يكن فصل الجوهر جوهرا ويكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر أقوى من العلة وهو الفصل العرضى والعرض مبهم محتاج فى تحصيله الى الغير فكيف يكون مقوما • فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهرا يكون الجوهر جنساله وكل ماله جنس لابدله من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو أيضا جوهر فيكون له فصل أيضا وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال • قلت ليس كلما يصدق عليه الجوهر يكون جنساله بل انما هو جنس للماهية المتأصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لماتحتها من المركبات وأما الماهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست أجناسا لها ليحتاج الى الفصول المميزة عنها (خلافا للاشراقية) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر أعراضا ويتمسكون بأن السرير مركب من قطعات الخشب والهيئة الوحدانية ولاشك ان السرير جوهر والهيئة التى يميزها عن غيره عرض وأجيب عن جانب المشائيين ان السرير عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوحدانية ودخولها فيه ممنوع ولايجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانهما متباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة لها وحدة حقيقية نعم يجوز فى المركبات الصناعية التى لها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة • فان قلت ليس فى تصريحاتهم جواز التركيب بالجوهر والعرض فيا يعلم خلافهم مع المشائيين • قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر اعراض وقد سبق ان الصورة تكون فصولا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض وأنت

تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس أحدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج العرض والافتقار التام يكون فى العرض فالعرض أولى ان يحصل به ماهية وحدانية الا ان يدعى ان الوجدان يحكم بطلان التركيب منهما التباين المقولتين بالذات فافهم قال فى الحاشية قال الشيخ فى الهيات الشفاء ان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس والفصل جوهرين مع اتحادهما • قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحدا بل جوهر واحد موجود بوجود الجنس والفصل كما قال الشيخ فى تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شئ واحد بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق ثم لو فرض وجودهما منفردين كانا موجودين بوجودين متغايرين بخلاف العرض والمعروض فانهما لا قابلية لهما بذاتهما للوجود انفرادا وان كانا متحدين مع المعروض والمحل وهذا هو الفرق فاحفظه لما يتجدد من غيرنا انتهى توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما موجودين على الانفراد يكون وجود أحدهما مغايرا للآخر بخلاف العرض فانه ليس له وجود مغاير للمحل وأما الجوهران اللذان يتركب منهما جوهر فليسا متعددين ليستحيل اتحادهما فى الوجود وقيام وجود واحد منهما فى الآخر بل جوهر واحد موجود بوجودين كالانسان فانه واحد موجود بوجود الجنس الذى هو الحيوان وذلك الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الاحيوان داخل فيه الناطق ولا تعدد فى الخارج بأن يكون الحيوان موجودا فى الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان والا لم يتصور حمل البعض على البعض بالمواطأة (وههنا) أى فى مقام الفصل (شك من وجهين الاول) أى الوجه الاول (ما أورده الشيخ فى) كتاب (الشفاء وهو) أى الشك (ان كل فصل معنى من المعانى) يقصد من شئ ويفهم منه (فاما أن يكون) الفصل (أعم المحمولات) أى أعم من جميع ما يحمل على الشئ (أو) يكون (واقعا تحته) أى تحت أعم المحمولات (والاول) أى كونه أعم المحمولات (محال) فانه لو كان أعم المحمولات يلزم أن يكون مقولة من المقولات لانها أعم المحمولات وليس الفصل كذلك فيكون واقعا تحت الاعم واذا كان واقعا تحت الاعم (فهو) أى الفصل حينئذ (منفصل) أى منفرد ومميز (عن المشاركات بفصل) يميزه عنها ويختص به (فاذن) أى اذا كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل (يلزم أن يكون لكل فصل فصل ويتسلسل) ويذهب الى غير النهاية حاصل الشك أن الفصل معنى من المعانى وكل معنى لا يخلو عن كونه أعم أو داخلا تحته فالفصل أيضا اما أن يكون أعم المحمولات بحيث يحمل على الشئ

ولايحمل عليه شيء أصلا أو أخص واقعا تحت الاعم والاول محال لان أعم المحمولات هي المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لايخفى فلابد أن يكون واقعا تحت الاعم فيكون فردا منه وذلك الاعم يكون ذاتيا له اذ كل مقولة ذاتية لما تحتها فلابد له من أمر ينفصل به عما يشاركه في تلك المقولة ويختص به وهو ليس الا الفصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وحله) أي حل هذا الشك وبيان الغلط فيه وهو (انا لانسلم انفصال كل مفهوم) سواء كان ما هو داخل تحته ذاتيا له أولا (بالفصل) الذي ينفصل به المفهوم عن مشاركاته (وانما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان) ذلك العام الذي هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخلا في قوامه (وذاتيا له) تلخيص هذا الجواب انا لانسلم ان الفصل اذا كان داخلا تحت الاعم لابد ان ينفصل عن المشاركات بالفصل لان انفصال كل مفهوم عن المشاركات لفصل ليس بضروري وانما يجب الانفصال بالفصل اذا كان ذلك الاعم ذاتيا للفصل والفصل داخل تحته وأما اذا كان الفصل بسيطا لاجزء له فلا يكون الاعم منه ذاتيا له فلا يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم ان يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل • لايقال ان الاجناس منحصرة في العشرة على ما هو المشهور وكل ممكن مندرج تحت واحد منها وهي ذاتيات لما تحتها فاذا اندرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتيا له ويحتاج الى فصل فيلزم المحذور • لانا نقول ان المقولات ليست ذاتيات لكل ما يندرج تحتها وانما هي ذاتيات للماهيات المتأصلة المركبة منها وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصدقها عليها انما هو بالعرض والالم يثبت بسيط في نفس الامر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين (ماسنح) أي ظهر لي (وهو) أي الشك الذي سنح للمصنف (ان الكلي كما يصدق على) فرد (واحد من افراده) أي افراد الكلي (يصدق على كثير من افراده) أي افراد الكلي (بصدق واحد) لافرق بين صدقه على الواحد من افراده وصدقه على كثير من منها (فمجموع الانسان والفرس حيوان) لان الحيوان كما يصدق على الانسان وحده والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوي الصدقين (فله) أي المجموع (فصلان قريبان) وهو الناطق والصاهل حاصله ان الكلي كما يصدق على فرد واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من منها بلا تفاوت لان واحدا واحدا على الانفراد كما هو فرد من افراده كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة أيضا فرد من افراده فيكون صدقه عليهما على السواء فالانسان والفرس على الانفراد

كما هو حيوان كذلك مجموعهما أيضا حيوان لصدقه عليهما بلا تفاوت فلا بد لهذا المجموع من فصل يميزه كما كان لكل واحد من الانسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر وفصل المجموع هو الناطق والصاهل ولا شك انهما اثنان فيلزم ان يكون لماهية واحدة وهي المجموع فصلان قريبان هذا خلف (لا يقال) في ابطال المقدمة الممهدة انه (يلزم) على تقدير تمامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لانه) أي (المعلول مجموع العلة المادية والصورية وهو) أي صدق العلة على المعلول (محال) والا يلزم احتياج الشيء الى نفسه حاصل الابطال ان المقدمة الممهدة وهي ان الصدق الكلي على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطلة لانه لو لم يبطل وتمت يلزم صدق العلة على المعلول لان المعلول مركب من العلتين أي المادية والصورية وصدق العلة كما هو على أحدهما كذلك على مجموعهما أيضا فحينئذ يصدق على المجموع المركب من المادة والصورة انه علة مع انه معلول فاذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو محال لان المعلول محتاج الى العلة والعلة محتاج اليها فاذا كانت أحداهما عين الاخرى يلزم كون الشيء محتاجا الى نفسه قال في الحاشية هذا ابطال للمقدمة الممهدة بناء على تجويز الغصب أو جعل البديهية بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا باطل دفع توهم عسى ان يتوهم ان هذا الايراد ليس على دأب علم المناظرة لان دأبه ان المدعي اذا ادعى شيأ فللخصم ان يمنع و يطلب عليه الدليل واذا استدل على دعواه وأثبته بدليل فللخصم ان يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وأما اذا ادعى المدعي شيأ ولم يستدل عليه فالخصم اذا نفاه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه وأخذ منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما قال في الشريفية وشرحها وغيرها ان نفي المدلول مع اقامة السائل الدليل على نفيه قبل اقامة المدعي الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين واذا علمت هذا فاعلم ان المورد ههنا استدل على نفي المقدمة الممهدة وهي ان الكلي كما يصدق على فرد واحد يصدق على كثير من افراده لصدق العلة على المعلول مع ان المدعي لم يستدل عليه وقبل اقامة الدليل ومنصب الخصم المنع وطلب الدليل على دعوى المدعي فلما لم يمنع وأبطله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع وأخذ منصب الغير وهو المعارضة والاستدلال صار غصب المنصب في الايراد وهو غير مسموع عند المحققين فلا يسمع هذا الايراد ولا حاجة الى الجواب فدفع المصنف هذا التوهم بقوله هذا أي الايراد

ابطال للمقدمة الممهدة على تجويز الغصب في المناظرة لان بعضهم جوّزوا الغصب كركن الدين العميدي فالايراد على المذهب المجوز لا على طريق المحققين الذين لا يسمعون غصب المنصب ولا يجوزونه فلا يكون حينئذ خلاف دأب المناظرة قوله أو جعل دعوى البديهة بمنزلة الدليل الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بان هذا الايراد ليس على طريق غصب المنصب بل المورد على منصبه لان المدعي للمقدمة الممهدة ادعى البديهة وقال سنح لي ما المورد جعل دعوى البديهة بمنزلة ايراد الدليل فكان المدعي أورد لدليل على المدلول والمورد نفاه وعارضه بدليل آخر وهذا منصبه لان النفي بعد اقامة الدليل معارضة فصار الايراد على دأب المناظرة ولا يبقى المساغ للتوهم المذكور أصلا وقد وقع توضيح المقال على ما خطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال (لان الاستحالة) أي استحالة صدق العلة على المعلول المركب (ممنوع) أي غير مسلم هذا دليل للابطال حاصله ان صدق العلة على المعلول المركب وان كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة لكن استحالة هذا الصدق غير مسلم لكونه من جهتين (فانه) أي المركب (معلول واحد) أي يصدق عليه المعلول من حيث انه واحد لا من حيث انه كثير (وعلة كثيرة) أي يصدق عليه العلة من حيث انه كثير مركب من شيئين فالمعلولية والعلية ليستا من جهة واحدة ليلزم الاستحالة (وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لان له نسبة الى كل علة و يتوقف على كل منها وانما كان فيه كثرة لا يبقى واحدا بل يكون كثيرا فكيف يقال ان المعلول واحد وجه الدفع ان الكثرة الحادثة في المعلول من جهة العلة انما هي الجهات وكثرتها لا تستلزم كثرة ما هي فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول حقيقة قال في الحاشية دفع توهم عسى ان يتوهم ان كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والا يلزم توارد العلل فاجاب بان غاية ما لزم كثرة جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت (لا يقال) حاصله ان المقدمة الممهدة باطلة والا يصدق شريك الباري على مجموع شريكي الباري كما يصدق على الواحد منهما لان الكل كما يصدق على الواحد كذلك يصدق على المجموع (فمجموع شريكي الباري شريك الباري كما مر بعض شريك الباري) وهو المجموع اذ هو من افراد شريك الباري لانه يصدق على المجموع وعلى الواحد فالمجموع الذي هو بعضه (مركب) لانه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لافتقاره الى غيره فيلزم منه ان بعض شريك الباري وهو المجموع ممكن (مع ان كل شريك الباري

ممتنع) فيلزم كون المجموع ممكنا وممتنعا هـذا خلف وهـذا الخلف انما يلزم من المقدمة الممهـدة واذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثـله فبطلت المقدمـة الممهدة (لان امكان كل مركب ممنوع) هـذا جواب بمنع الكلية وهى كل مركب ممكن بانا لانسلم امكان كل مركب والقول بان المركب مفتقر الى اجتماع الاجزاء وكل مفتقر ممكن غـير مسـلم (فان افتقار الاجتماع عـلى تقـدير الوجـود الفرضى) أى فـرض وجود شريك البارى (لايضر الامتناع فى نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقى واقعى ومركب اعتـبر العـقل تركيبـه اخـتراعا وليس له حقيقـة فالاول محتاج فى الوجـود الواقـعى الى أجزائه فيصـير ممكنا بخلاف الثانى فان افتقاره الى أجزائه انما هو باعتبار اخـتراع العـقل وفرضه وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقـدير الوجـود الفرضى واختراعـه لايضر الامتناع فى نفس الامر ومحتاجا ومفتقرا بحسب الفرض فـلا يلزم كون الشىء ممكنا وممتنعا فى نفس الامر وقـد يجاب بان هـذا الـتركيب بنفس ذاته ممـكن وباعتبار خصوصـية الاطراف ممتنع فالامكان والامتناع من جهتـين فلا اختـلال فيه وقـد يجاب بان هـذا الافتقار لايوجب الامكان لان موجبـه هو الافتقار فى الصـدور لافى التأليف والافتقار الى الاجزاء انما هو فى التأليف فلا يستلزم الامكان فافهم (ألا ترى انه) أى امكان شريك البـارى (يستلزم المحال بالذات) وهو عـدم وحدة الواجب تعالى (ولا يكون) هذا المجموع (ممكنا) هـذا تأييد لعـدم امكان هذا المجموع فان الممكن لايسـتلزم المحـال وهذا مسـتلزم للمحال لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجمـوع شريك البـارى يستوجب امكان كل واحـد من شريكه وشريك البـارى لو كان ممكنا لم يبق وحـدة الواجب تعالى وعـدم وحـدة الواجب تعالى محـال بالذات فـما يستلزمه لايكون ممكنا لان الممكن لا يلزم منـه المحال قال فى الحاشـية لايقال عـدم العـقل الاول الذى هو من الممكنات يسـتلزم عـدم الواجب الذى هو من المحـال بالذات فاستلزام المحـال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونهـا ممكنا • لانا نقول الاسـتلزام هنالـك ليس بالنظر الى ذات عدم العـقل الاول بل بالنظر الى علاقة العليـة واما ههنا فيـلزم كون الممتنع ممـكنا وهـذه الحقيقـة نظـرا الى ذاتهـا محال انتهى حاصـل الاعتراض ان قولكم الممـكن لايستلزم المحـال غير مسـلم لان عـدم العـقل الاول ممكن لانه ليس بواجب حـتى يكون وجوده ضرورياً وعدمه ممتنعا ويسـتلزم عدمه المحال وهو عـدم الواجب لان الواجب تعالى عـلة تامة للعقل والعقل معـلول ولا يكون المعلول معدوما مالم يعدم علته فلو كان عدم العقل ممكنا لجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال

فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزامه المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونه ممكنا ويحصل الجواب ان مرادنا بعدم استلزام الممكن المحال ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم المحال وان كان مستلزما بالنظر الى أمر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب ما لم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما في امكان المركب من شريكي الباري فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا تكون ممكنة فافهم (وحله) أي حل الشك الثاني الذي سنح له والحل تعيين موضع الغلط بسوء الفهم وهو مندرج في المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لمقدمة معنية (ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث) حاصل منهما (وهو) أي الثالث (المجموع وذلك) أي المجموع (واحد) لا كثير فلا يكون لامر واحد فصلان بل مجموع الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولا شك ان الناطق والصاهل فصلان قريبان له ومتعددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما أيضا متعددان واما بالنسبة الى مجموعهما الذي هو أمر واحد فليسا متعددين لان لهما وحدة أيضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كمجموعهما فمجموع الفصلين من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة ففصله القريب واحد قال في الحاشية وذلك لان للكل افتقارا دون افتقار الاجزاء ولو كان للاجزاء افتقار فهناك امكان دون امكان الاجزاء فثمة وجود دون وجود الاجزاء فتدبر فانه أحق بالتدبر انتهى توضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فالكل مفتقر الى الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها وافتقاره افتقارها فلا يلزم من كون الاجزاء مفتقرة الى فصلين كون الكل أيضا مفتقرا اليه كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع الكليتين أمر واحد فافهم لا يقال على هذا أي على تقدير استلزام وجود اثنين وجودا ثالثا (يلزم من تحقق اثنين تحقق أمور غير متناهية لانه بضم الامر الثالث الحاصل من اثنين) أي مجموعهما الى كل واحد منهما (يتحقق) الامر (الرابع) وهكذا يتحقق الخامس بضم الرابع والسادس بضم الخامس والسابع بضم السادس الى غير النهاية تلخيص الايراد انه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق أمور غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث أمر آخر سواهما وهو الرابع وهكذا الرابع اذا انضم الى كل من مجموع الاثنين والثالث

يحصل أمر خامس حاصل من ضم الرابع اليهما وهكذا يذهب (الى غير النهاية) فيلزم التسلسل وهو محال معلم ان وجود الاثنين لا يستلزم الثالث (لانا نقول الرابع اعتباري) أي تابع لاعتبار المعتبر لا تحقق له في نفسه (فانه حصل باعتبار شيء واحد) وهو وجود الاثنين (مرتين) مرة بنفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما تكرر اجزاؤه فهو اعتباري (والتسلسل في الاعتباريات منقطع) بانقطاع الاعتبار غير تابع الى غير النهاية فافهم تلخيص الجواب ان الثالث لم تحقق في نفس الامر لانه عبارة عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتباري محض لانه لا يحصل الا باعتبار الاثنين مرتين مرة في نفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما هو كذلك فهو اعتباري اذ لو كان موجودا في الاعيان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزأه ومرة بمرتبتين لكونه جزء جزئه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال فعلم ان الرابع ليس بموجود في الاعيان بل هو اعتباري وكذا الخامس والسادس تابعان لاعتبار المعتبر فاذا لم يعتبر ينقطع ولا يتجاوز فالتسلسل في الاعتباريات منقطع غير بالغ الى غير النهاية في الواقع فلا يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف عليك الحق من الفياض المطلق (والرابع) أي الكلي الرابع من الكليات الخمس (الخاصة وهو) أي الخاصة وتذكير الضمير اما لموافقة الخبر أو بتأويل الكلي وفي بعض النسخ وهي (الخارج) عن حقيقة ماهي خاصة له (المقول) المحمول (على ما تحت حقيقة واحدة نوعية) أي الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذي هو نوع لها (أو جنسية) أي يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشي بالنسبة الى الحيوان فانه خاصة لافراده وهي الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة جنسية وهي الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشي شيء خاصة للحيوان لاختصاصه وعرض عام للانسان لشموله له ولغيره والخاصة على قسمين (شاملة ان عمت) أي شملت (الافراد) أي افراد ماهي خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان فانه شامل لجميع افراده وكالماشي بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا) أي وان لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ماهي خاصة له فغير شاملة لعدم شموله بجميع الافراد كالضاحك بالفعل للانسان والماشي كذلك للحيوان والخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كاللون للجسم وللنوع الآخر

كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للمثلث وقد تكون مفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة للاشخاص كالكاتب وقد تكون مفردة كالكاتب للانسان وقد تكون مركبة كبادي البشرة له وقد يكون بالقياس الى شئ لا يوجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين خاصة للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا عكس وما قاله البعض ان الخاصة الغير الشاملة خاصة للاخص انما يتم اذا كان الاخص واسطة في عروضها للاعم واما على تقدير كونه سفيرا محضا فلا فافهم (والخامس) أي الكلي الخامس من الكليات الخمس (العرض العام وهو) أي العرض العام (الخارج) عن الشئ (المقول) المحمول على الحقائق (المختلفة) كالماشي بالنسبة الى الانسان والفرس فانه خارج عن حقيقتيهما ومحمول عليهما (وكل منهما) أي كل من الخاصة والعرض العام (ان امتنع انفكاكه) أي مفارقته (عن المعروض فلازم) للزومه كالزوجية للاربعة (والا) أي وان لم يمتنع انفكاكه عن المعروض (فمفارق) لمفارقته كالكاتب بالفعل قال السيد الزاهد تقسيم العارض العام الى اللازم والمفارق مسامحة لان اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم لا للاخص فالماشي حقيقة لازم للحيوان وليس لازما للانسان وأجاب عنه بعض الشارحين بانه يجوز ان يكون الاعم سفيرا محضا لثبوت اللازم للاخص (يزول) أي المفارق (سرعة) كحمرة الخجل وصفرة الوجل (أو بطء) كالامراض المزمنة (أولا) أي لا يزول لكن يمكن زواله كحركة الفلك (ثم اللازم) هذا شروع في تقسيم اللازم الى اقسامه فاللازم المطلق (اما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا) سواء وجدت في الخارج أو في الذهن بمعنى ان الماهية حيث ما وجدت كانت متصفة باللازم كالزوجية للاربعة فان الاربعة متصفة بالزوجية في الخارج والذهن (لعلة) سواء كانت العلة ذات الملزوم أو خارجة (أو بضرورة) بلا علة موجبة سواء كانت ذات الملزوم أو غيره أو يقال لعلة غير الذات أو ضرورة ناشئة عن الذات بقرينة التقابل • فان قلت ان الشيئين مالم يكن بينهما علاقة لا يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة في العلية بالاستقراء فكيف يقال بعلة أو بضرورة • قلت ان المصنف لما نظر الى ان عدم الواجب لازم لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلية قسم اللازم الى قسمين لعلة وضرورة بان يكون بدون استناده الى علاقة العلية (يسمى) هذا اللازم (لازم الماهية) للزومه

لماهيتها وجدت (أو يمتنع انفكاكه بالنظر الى أحد الوجودين خارجي) كالتحيز للجسم (أو ذهني) يعني اذا وجدت الماهية في الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة للشيء باعتبار وجوده الذهني (و يسمى الثاني) أي لازم الوجود الذهني (معقولا ثانيا) أي يحصل في العقل في المرتبة الثانية و يعرض الذي حصل في العقل أولا وهو المعقول الاول فالمعقول الثاني ما يعرض للشيء في الذهن ولا يكون بحذائه أمر في الخارج قال الاستاذ المحقق في شرحه وهو يتناول قسمين الاول منهما ما يكون الوجود الذهني شرط العروضه كالكلية والجزئية والثاني ما لا يكون كذلك بل يكون ذات المعروض مع قطع النظر عن الوجود كافيا كالذاتية والعرضية والجنسية والفصلية فانها لا تحتاج في العروض الى الوجود والاتلزم الجمعولية الذاتية كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة في العلوم (والدوام لا يخلو عن لزوم سببي) هذا اشارة الى ان ما اشتهر من ان الدائم قسم من المفارق وان كان صحيحا بحسب النظر الجلي لكن النظر الدقيق يحكم بخلافه و يدخله في اللازم لان الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب اذ دوام المسبب لا محالة يكون بدوام السبب المنتهي الى الواجب فيمتنع انفكاكه فيندرج في اللازم باعتبار النظر الدقيق و يحتمل ان يكون اعتراضا على الجمهور بان المفارق ممكن وكل ممكن لا بد له من علة يكون وجوده بسببها ضرورة بالان الشيء مالم يجب لم يوجد فامتنع عدمه بالنظر الى تلك العلة فصار قسما من اللازم فلا يصح عده من المفارق (وهل لمطلق الوجود دخل ضروري في لوازم الماهية) هذا بيان ان للوجود دخلا في لوازم الماهية أم لا اختلف فيه فذهب بعضهم الى ان للوجود المطلق دخلا في لوازم الماهية وان لم يكن لخصوصية الوجودين مدخل فيها كما في القسمين الاخيرين والا لكان الشيء مستندا الى ما ليس بموجود أصلا وذهب البعض الى ان لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخل أصلا بل هي مستندة الى نفس الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو مذهب المصنف وأشار اليه قوله (والحق لا) أي لا دخل لمطلق الوجود في لوازم الماهية فان ثبوت اللوازم للماهية ضروري فلو كان للوجود دخل في ثبوتها لها لكان الوجود علة للثبوت وهو ضروري والضرورة لا تعلل و يحتمل ان يكون اللازم في الوجود عوضا عن المضاف اليه وهو العلة و يكون المعنى هل لمطلق الوجود أي لمطلق وجود العلة دخل في لوازم الماهية و يكون هذا الكلام اشارة الى الاختلاف في كون لوازم الماهية معللة أم لا والمشهور انها معللة ولا بد لها من وجود العلة وذهب المتأخرون الى انها غير

معللة ولا يحتاج الى العلة واختاره المصنف وأشار الى دليله بقوله (فان الضرورة)
أى ما يكون ثبوته ضروريا لا بأمر خارج (لا تعلل) أى لا تحتاج الى العلة فلوازم
الذات ثابتة لها كالذاتيات لا يحتاج فى ثبوتها الى أمر آخر سوى الماهية من حيث هى هى
ولا ينفك عنها فلا تكون معللة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فانه
خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة أولا عند
المتكلمين وثبوته ضرورى غير معلل فحينئذ لا يلزم الدور والتسلسل كما زعم الحكماء
ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى قال فى الحاشية اعلم ان الحكماء
استدلوا على عينية وجوده بانه لو كان خارجا لامتناع التركيب لكان ثبوته له تعالى معللا
فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون معللا وادعوا الضرورة
فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضى بما يعلل والذاتى بما لا يعلل فعلته ان كانت الذات
يلزم تقدم الذات عليه فى الوجود اذ لا معنى للعلية الا التقدم فى الوجود فيلزم اما تقدم
الشئ على نفسه أو موجوديته بوجودين وان كانت غير الذات يلزم المعلولية المستلزمة
لامكانه تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا اشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضى اللازم
يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لا يحتاج الى علة كالامكان انتهى تلخيص استدلال
الحكماء ان الوجود لا يخلو من ان يكون عينا أو جزأ أو خارجا والثانى باطل والا يلزم التركيب
فى الواجب تعالى وهو بسيط بحت والتركيب فيه ممتنع والثالث أيضا باطل لان ثبوت
الخارج عن الشئ يكون معللا فلو كان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثابتا له لكان
ثبوته له بالعلة وهذا بديهى عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضى بما يعلل والذاتى
بما لا يعلل فالفرق بين العرضى والذاتى عندهم انما هو بان الذاتى ليس ثبوته للذات بالعلة
والعرضى ثبوته للذات يكون بالعلة واذا كان الوجود عرضيا خارجيا وكان ثبوته للذات
بالعلة فعلته اما بالذات أو أمر آخر سواها فان كان الذات علة للوجود والعلة يجب تقدمها
على المعلول فى الوجود فتكون الذات موجودة قبل الوجود الذى هو المعلول فهذا
الوجود الذى للذات عين الوجود الذى هو المعلول أو غيره فان كان عينه يلزم تقدم الشئ
على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات
فيكون مقدما على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون
الذات موجودة بوجودين وهو أيضا محال وان كان العلة أمرا آخر سوى الذات فيحتاج
وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا فى وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم

امكانه تعالى الله عن ذلك واذا بطل الاخيران فانحصر الحق فى الاول وهو ان الوجود عين الواجب تعالى والواجب هو الوجود البحت قوله وفيما ذكرناه الخ أى فيما ذكره المصنف فى المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لازما للذات الواجب تعالى والعرض اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروريا غير مفتقر الى العلة كالامكان فان ثبوته لايحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود أيضا لايحتاج الى العلة فما استدل به الحكماء غير تام والتحقيق ان لوازم الماهية على ثلاثة اقسام منها ماي تقدم على الوجود المطلق الملزوم هذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل فى ثبوت هذه اللوازم لملزوماتها والا لزم الدور لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود فلو كان للوجود دخل لكان هو مقدما عليها هذا هو الدور ومنها ما يكون مساوقا للوجود كالتشخص ففى ثبوته أيضا لادخل للوجود والا لزم كون أحد المساوقين علة للآخر وهو ينافى المساوقية لان المساوقة عبارة عن التلازم بحيث لايتخلف أحدهما عن الآخر فى مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة فى مرتبة متخلفة عن المعلول ومنها ما يتأخر عن وجود المعروض كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة ولاشك فى مداخلة وجود الملزوم فى ثبوت هذه اللوازم له فثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلة فى اللازم المطلق وهذا هو مراد المصنف بقوله والحق لايعنى مداخلة الوجود المطلق ليست بضرورى فى اللوازم المطلقة وأما فى بعضها فلا ينكر والتفصيل فى شرح الاستاذ المحقق قدس سره (وأيضا) هذا تقسيم آخر للازم (اللازم اما بين وهو) أى اللازم البين عبارة عن (الذى يلزم تصوره) أى تصور اللازم (من تصور الملزوم) كتصور البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تصور عدم البصر يلزم من تصوره تصور البصر أيضا (وقد يقال) أى البين (على الذى) أى اللازم الذى يلزم (من تصورهما) أى اللازم والملزوم (الجزم باللزوم) أى الاذعان بان هذا لازم لذلك وان لم يلزم من تصور الملزوم تصوره (وهو) أى اللازم البين بالمعنى الثانى (أعم من المعنى الاول) وهو اللازم الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم فانه اذا لزم من تصور أحدهما تصور الآخر لاشك فى اذعان اللزوم بينهما من تصورهما معا وهذا بين بالمعنى الاعم كالزوجية للاربعة والاول بين بالمعنى الاخص ومثاله مامر (أو غير بين) أى لازم غير بين (وهو الذى بخلافه) أى بخلاف البين بالمعنيين فغير البين بالمعنى الاول وهو الذى لايلزم تصوره من تصور الملزوم كالكاتب بالقوة للانسان وغير البين بالمعنى

الثانى وهو الذى لايلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم كالحدوث للعالم فان الجزم بلزوم الحدوث للعالم لايلزم من تصورهما مالم يطلع على دليله (فالنسبة) بين المعنيين للازم الغير البين (بالعكس) أى عكس النسبة التى بين المعنيين المذكورين للازم البين فان الغير البين رفع للبين ورفع الاعم أخص ورفع الاخص أعم فالمعنى الاول للبين أخص والثانى أعم وفى الغير البين يكون الاول أعم والثانى أخص لما عرفت تلخيصه ان اللازم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما أخص من الآخر والنسبة بين معنى القسم الثانى عكس النسبة بين معنى القسم الاول بان ما كان فى القسم الاول أعم يكون فى القسم الثانى أخص لان نقيض الاعم أخص وما كان فى القسم الاول أخص يكون فى القسم الثانى أعم لان نقيض الاخص أعم (وكل منهما) أى من البين وغير البين (موجود بالضرورة) فانا نجد من أنفسنا انا نتصور الاشياء على هذا النحو بالضرورة كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلا حاجة الى بينة فضلا عن تجشم الاستدلال هذا تعريض على من احتاج فى اثبات وجودهما الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازى (وههنا) أى فى اللزوم (شك وهو) أى الشك (ان اللزوم لازم والا) أى وان لم يكن لازما (ينهدم) أى ينعدم (أصل الملازمة) التى فرضت بين اللازم والملزوم واذا كان اللزوم لازما (فتسلسل اللزومات) أى لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وكذا لزوم لزوم اللزوم وهكذا الى غير النهاية حاصل الشك ان اللزوم الذى بين اللازم والملزوم الذى بين اللازم والملزوم أيضا لازم والا جاز انفكاك اللزوم عن اللازم والملزوم واللزوم كان عبارة عن امتناع الانفكاك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار منفكا فجوز الانفكاك بين اللازم والملزوم فلم يبق اللزوم بينهما فينهدم أساس الملازمة هذا خلف فاللزوم لازم وكذا لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فتسلسل اللزومات وهو محال وما يستلزم المحال يكون محالا فيلزم عدم تحقق اللزوم (وحله) أى حل الشك (ان اللزوم من المعانى الاعتبارية) التابعة لاعتبار المعتبر لاتحقق لها أى نفسها بدون اعتباره (الانتزاعية التى ليس لها) أى لتلك المعانى (تحقق الا فى الذهن) لا فى الخارج (بعد اعتباره) أى اعتبار الذهن (اياها) أى تلك المعانى (فينقطع) ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق اللزوم باستلزام المحال حاصل الجواب ان اللزوم معنى من المعانى التى ليس لها وجود فى الخارج وانما هو موجود فى الذهن بحسب الاعتبار ولا يقدر الذهن على انتزاع

الامور الغير المتناهية الممتازة المفصلة فتنقطع الاعتبار يات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل المستحيل الذى هو عبارة عن وجود أمور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة فاللزوم غير مستلزم للمحال ليكون محالا فلا يلزم المحذور (نعم منشؤها) أى منشأ المعانى الانتزاعية (ومنبعها) أى مأخذها (متحقق) قال فى الحاشية أى فى الخارج أو معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن أو فى الخارج (وذلك) أى وجود منشئها (هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعيات متناهية) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير متناهية مرتبة) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير مرتبة) هذا جواب لسؤال مقدر تحرير السؤال انه اذا لم يكن للاعتبار يات وجود فى نفس الامر فلا يصح اجراء احكام النفس الامر ية عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع مع انهم أجروا عليها الاحكام لانهم يقولون اللزوم لازم بالذات والوجوب بالذات ينافى الوجوب بالغير والامكان محوج الى العلة وغير ذلك فعلم ان للاعتبار يات أيضا وجودا ولابد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق الملزومات الغير المتناهية فى نفس الامر وهذا هو التسلسل المستحيل تحرير الجواب ان منشأ الاعتبار يات موجود فى نفس الامر وهو الحافظ لنفس أمريتها و بسببه تجرى احكام النفس الامر ية عليها وفى الموجبة لابد من وجود الموضوع أعم من ان يكون موجودا بنفسه على سبيل الاستقلال أو بمنشأ انتزاعه ولا شك ان الاخير موجود ههنا وهو يكفى لاجراء الاحكام فلا يلزم التسلسل المستحيل (فقولهم) أى قول المنطقيين والحكماء (التسلسل فيها) أى فى الاعتبار يات (ليس بمحال صادق بعدم الموضوع) أى عدم موضوع هذه القضية وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبة صادقة بعدم الموضوع هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من ان التسلسل بين الاعتبار يات ليس بمحال اذ هذا القول يشعر بان فيه تسلسلا لكنه ليس بمستحيل وما قلتم بانقطاع الاعتبار يقتضى عدم التسلسل فقولكم مخالف لما قالوا وجه الدفع ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجودا ولم يكن قائما يقال زيد ليس بقائم كذلك يصدق بعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوما فيقال حينئذ أيضا انه ليس بقائم فكذا التسلسل ليس بمحال قضية سالبة وموضوعها هو التسلسل ليس بموجود فتصدق السالبة بعدمه لا ان التسلسل موجود ومسلوب عنه المحال و يصدق بانتفاء المحمول عنه فوافق القولان (فتدبر) اشارة الى الدقة فتأمل وتفكر فيه ﴿خاتمة﴾

لبحث الكلي يذكر فيها ما يتعلق به وان لم يتعلق به الغرض العلمي (مفهوم الكلي) أي ما يعبر عنه الكلي وهو تجويز العقل صدقه على كثيرين من حيث هو هو مع قطع النظر عن التقيد بشيء (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطقيا) لان هذا الكلي عنوان المسائل المنطقية (ومعروض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالانسان مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لانه طبيعة من الطبائع أي حقيقة من الحقائق (والمجموع المركب (من العارض والمعروض) كالانسان الكلي مثلا (يسمى كليا عقليا) اذ لا تحقق له الا في العقل • فان قلت ان المنطقي أيضا لا تحقق له الا في العقل لان المفهوم ما حصل في العقل فوجه التسمية يوجد فيه أيضا فلم يسم العقلي • قلت وان كان يوجد في المنطقي لكنه ليس من الضروري متى وجد وجه التسمية وجدت التسمية أيضا فافهم (وكذا) أي مثل الكلي في الاقسام الثلاث (الكليات الخمس) أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أي من الكليات (منطقي وطبيعي وعقلي) أي لكل منها أقسام ثلاث فمفهوم النوع يسمى نوعا منطقيا ومعروضه كالانسان يسمى نوعا طبيعيا ومجموع العارض والمعروض أي الانسان النوع يسمى نوعا عقليا وكذا سائر الكليات وهذه الاقسام تجري في الجزئي أيضا لكن لم يعتبر لان الجزئي ليس مبحوثا عنه في هذا الفن (ثم الطبيعي) أي الكلي الطبيعي (له) أي لهذا الكلي (اعتبارات ثلاثة) أحدها (بشرط لا) أي يؤخذ مشروطا بعدم شيء بان يلاحظه العقل مأخوذا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلي بهذا الاعتبار (مجردا) لتجرده عن جميع العوارض واذا أخذ تجرده عن جميع ما عداه فهو من الممتنعات ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج لان كلما وجد فيهما لابد ان يتصف بشيء وأقله الوجود وان أخذ تجرده عن المحصلات كالفصول والمشخصات فهو موجود في الذهن لانه يلاحظ الشيء مع تجرده عنها (و) ثانيها (بشرط شيء) أي يؤخذ مشروطا بشيء (ويسمى) ذلك الكلي في هذه المرتبة (مخلوطة) لتخلطه بالعوارض (وثالثها لا بشرط شيء) أي لا يؤخذ فيه شرط بشيء بان يلاحظه فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذا معها أو مجردا عنها فهذه المرتبة جامعة للمرتبتين السابقتين وتتحمل ما تتحمل احداهما (ويسمى مطلقة) لاطلاقها وعدم تقيدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلة ومهملة أيضا للارسال والاهمال (وهي) أي هذه المرتبة (من حيث هي هي) أي انا لو حظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها ويكون جميع ما عداها خارجا عنها

(ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولا معدومة) لعدم لحاظ العدم معها (ولا شيء من العوارض) في هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها في هذه الملاحظة لانها لا تتصف بشيء من الوجود والعدم والعوارض في نفس الامر ليلزم ارتفاع النقيضين المستحيل (ففي هذه المرتبة) أي مرتبة الاطلاق (ارتفع النقيضان) أي الوجود والعدم لانه لا وجود في هذه المرتبة ولا عدم فارتفع النقيضان • فان قلت ارتفاع النقيضين مطلقا محال فكيف يجوز في هذه المرتبة • قلت ليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة في نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عينا له في الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئيتهما عن هذه المرتبة ولا بأس ان يكون الشيء بحيث لا يكون الوجود والعدم عينه وجزءه كما لا يخلو عن أحدهما في نفس الامر وهذا ليس بارتفاع النقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر قال في الحاشية اعلم ان ما قالوا في بحث الماهية من ان عدم العارض و وجوده ليس في مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين في ماهية المعروض وقالوا أيضا في مبحث العلة ان وجود المعلول وعدمه ليس في مرتبة العلة فمعناه ان الوجود والعدم لا يوصف بوصف التقدم الذي هو مرتبة العلة فاحفظ فانه عزيز انتهى و وجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات فلا يكون فيها الا ما يكون مصداق حملها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض خارجة عنها وليس مصداق حملها نفس الذات ما لم تتصف بصفة والوجود والعدم من العوارض فكيف يكونان في هذه المرتبة وأما اذا أخذ النقيضان قضيتين فارتفاعهما محال مطلقا ههنا وان كانت الموجبات كاذبة لكن السوالب البسيطة صادقة بان يقال الماهية في مرتبة الاطلاق ليست بموجودة (والطبيعي أعم باعتبارها من المطلقة) أي اعتبار اللاشرطية في المطلقة (وعدم اعتبارها في الطبيعي فلا يلزم تقسيم الشيء) أي الطبيعي (الى نفسه) أي الطبيعي الى نفسه (والى غيره) وهو المجرد والمخلوط هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان مقسم هذه الاقسام الثلاث هو الطبيعي وليس هو الا الماهية المطلقة فاذا قسم اليها فقد قسم الى المطلقة التي هي عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره تحرير الجواب ان المقسم هو الماهية الخالية عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق أيضا والمطلقة التي هي قسم منه ما اعتبر فيها الاطلاق فصار الطبيعي أعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والقسم فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى

غيره • فان قلت اذا اعتبر في المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونها حينئذ مقيدة بشرط الشيء وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعي والمطلق فيلزم المحذور • قلت قيد الاطلاق في اللحاظ لا في الملحوظ لتصير مخلوطة وفي الطبيعي ليس في اللحاظ أيضا فظهر الفرق بينهما وقال أستاذ الاستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته على هذا الكتاب ومايخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال انهم ماأرادوا التقسيم بل المقصود بيان ان في الطبيعي ثلاث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمي والثاني مع قيد وجودي والثالث نفسه بلا قيد اللاشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعراة عن التقيدات الوجودية أو العدمية في الملحوظ أو اللحاظ كما يقال ان في الجنس ثلاث اعتبارات بشرط لاشيء ويسمى مادة و بشرط شيء فهو نوع ولا بشرط شيء فهو جنس (واعلم ان المنطق من المعقولات الثانية) هذا شروع في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في الخارج فقال ان الكلي المنطقي من المعقولات التي تعرض للشيء في الذهن فصار معروضه معقولا أولا وهذا معقولا ثانيا (ومن ثمة) أي من أجل كونه من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها ليس الا الذهن (لم يذهب أحد الى وجوده) أي وجود المنطق (في الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بموجودة في الخارج لما عرفت (واذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي) المركب منه ومن معروضه (موجودا) اذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقي والعقلي ليسا موجودين في الخارج وانما هما من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقي والعقلي (بقي أن الطبيعي) أي الكلي الطبيعي (اختلف فيه) بانه موجود في الخارج أم لا (فذهب المحققين ومنهم) أي من المحققين (الرئيس) أبو علي بن سينا (انه) أي الطبيعي (موجود في الخارج بعين وجود افراده) يعني ليس للكلي وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين وجود الكلي (فالوجود واحد بالذات في الخارج والموجود اثنان في الذهن) اذ العقل يعتبر الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران (وهو) أي الوجود (عارض لهما) أي الكلي والافراد (من حيث الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس بعين وجود الافراد وهي الاشخاص وليس للكلي وجود مغاير لوجودها لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للتشخص بحيث لايكون التشخص والتقييد داخلا فيه فحينئذ تكون الطبيعة والاشخاص

متحدتين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا توجد الطبيعة في الخارج مجردة عن التشخص ولواحقه بل انما توجد من حيث الاقتران بالتشخص فالوجود واحد بالذات عارض الكلي والتشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موجودان بهذا الوجود فالموجود اثنان بوجود واحد عارض لهما • فان قلت اتحاد العارض ينافي تعدد المعروض فكيف يكون الوجود الواحد عارضا للمعروضين • قلت الوجود الواحد لا يعرض للموجودين الا من حيث الوحدة فمعروضه واحد فحينئذ يكون الوجود واحدا بالذات والموجود ايضا كذلك واما بحسب الاعتبار فالموجود اثنان والوجود ايضا يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور واستدل على وجود الكلي الطبيعي بان الكلي جزء الموجود الخارجي كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموجودة في الخارج والانسان بالنسبة الى اشخاصها وكذا السواد والبياض وغيرهما بالنسبة الى اشخاصها ولا شك ان الاشخاص موجودة في الخارج فجزء الموجود لا بد ان يكون موجودا فيه والا يلزم انتفاء الكل في الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء في ظرف انعدام الكل فيه وأنت تعلم ان هذا الدليل موقوف على اثبات جزء الماهية الكلية للموجودات الخارجية وهو في حيز الخفاء بحسب النظر الدقيق لجواز ان تكون الكليات منتزعة من الجزئيات واعراضا عامة لها ولو سلمناه فنقول ان أريد انه جزء الاشخاص في الخارج فممنوع وان أريد انه جزء لها في الذهن فسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج وله دلائل أخرى مذكورة في المطولات (ومن ذهب منهم الى عدمية التعين) بان قال التعين اعتباري محض لا وجود له أصلا (قال بمحسوسيته) أي الكلي (أيضا في الجملة) أعم من ان يكون بالذات أو بالعرض قال في الحاشية يعني ما كانت افراده محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له في الحقيقة وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو أيضا كذلك واليه يشير قول بعض العارفين قدس سره ما رأيت شيأ الا رأيت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لا يليق بهذا المقام فانه طور فوق طور العقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل والا فالمعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل انتهى حاصله انهم قائلون بوجود الكلي الطبيعي لكن لم نذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التعين لان من قال بوجوديته فعنده ليس المحسوس الا التعين ومن ذهب الى

عدميته وقال انه اعتبارى محض لاوجود له أصلا وليس الموجود الا الطبيعى فقال بمحسوسية الطبيعى أيضا فى الجملة بمعنى ان ما كانت افراده محسوسة بالذات يكون أيضا محسوسا بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يرد الا على افرادهما وهى محسوسة بالذات فهما أيضا محسوسان بالذات فالكلى حينئذ يكون محسوسا بالذات لان المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فتكون هى المحسوس حقيقة وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه فان المحسوس فى الجسم ليس الا اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة فالكلى حينئذ لا يكون محسوسا الا بالعرض والمراد بالمحسوس بالذات مالا يكون بواسطة الغير أصلا سواء كان واسطة فى الثبوت أو فى العروض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة فى العروض كاللون والمحسوس بالعرض ما يكون بواسطة الغير واسطة فى العروض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون والجسم محسوس بالعرض فقوله واليه أى الى عدمية التعين يشير قول بعض العارفين بالله تعالى مارأيت شيأ من الممكنات الا رأيت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كانت تعيناتها عدمية تابعة للاعتبار فالمرئى فيها لا يكون الا المتعين الحقيقى الذى ليس تعينه باعتبار المعتبر بل جميع التعينات ظلال لتعينه الحقيقى ثم اذا اعتبرت التعينات فى الممكنات تكون أيضا مرئيات بهذا الاعتبار والا فى الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها أصلا وليس الموجود الا الله وهو الوجود البحت وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب فهى فى ذاتها فانية لا بقاء لها الا به تعالى فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل هذا الكلام فى علم التصوف وكتب الصوفية مشحونة به والعقول المتوسطة كعقولنا لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل لانه لا يدركه العقل أصلا لان المعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل فكيف يكون طورا وراء طور العقل فافهم واحفظ (وهو) أى وجود الطبيعى مع محسوسيته فى الجملة (الحق) ولا يخفى ان الشئ لا يصير محسوسا بالذات أو بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكلى الطبيعى بدون اقترانه بالعوارض غير معقولة فافهم (وذهب شرذمة) أى جماعة فى القاموس الشرذمة بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة أو باعتبار تجرده عن القلة (من المتفلسفين) أى من حكماء الفلاسفة (الى ان الموجود فى الخارج هو الهوية) أى

الصورة الشخصية (البسيطة) غير مركبة من ذات الكلى والتشخص بل هى تشخص فقط ولا كثرة فيها أصلا (والكليات) أى الذاتيات (منتزعة عقلية) ينتزعها العقل من هذه الهوية لا انها موجودة حاصله ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا ان الموجود فى الخارج هوية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلى والتشخص والكليات منتزعات من هذه الهويات لان الكلى لو كان موجودا فى الخارج لما صح حمله على كثيرين لان الموجود الخارجى متشخص والمتشخص يمتنع حمله على كثيرين وأيضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيد موجود وعمرو معدوم و زيد متحرك وعمرو ساكن وغير ذلك فلو كان الكلى موجودا فيها يلزم وجود أمر واحد فى أمكنة متعددة وهى الاشخاص واتصاف شئ واحد بصفات متضادة فى وقت واحد هذا خلف أنت خبير بان القائلين بوجود الكلى فى ضمن الاشخاص لا يقولون بحمله على كثيرين من حيث اقترانه بالتشخص بل الكلى من حيث هو محمول على كثيرين وموجود فى ضمن الاشخاص و وجود أمر واحد متشخص جزئى فى أمكنة متعددة محال والكلى ليس بمتشخص ولا من حيث التشخص يوجد فى الامكنة المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود فى الاشخاص ولا بأس به وكذا اتصاف الجزئى بصفات متضادة محال لا اتصاف الكلى الذى يوجد فى الافراد و يتصف باعتبار كل فرد بصفة كما لا يخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضى بهذا المذهب للشرذمة القليلة و بسط البيان فى اثباته فى شرحه فان شئت فارجع اليه (وليت شعرى) أى ليتنى علمت قال فى الصحاح شعرت بالشئ بالفتح أشعر به شعرا أى فطنت له ومنه قولهم ليت شعرى أى ليتنى علمت وهذا اشارة الى ضعف هذا المذهب بيانه انه (اذا كان زيد مثلا بسيطا من كل وجه) بحيث لا يكون فيه كثرة أصلا كما عند صاحب هذا المذهب (ولوحظ اليه) أى الى زيد البسيط (من حيث هو هو) أى من حيث نفسه (من غير نظر الى مشاركات ومباينات) حتى قطع (النظر) عن لحاظ (الوجود والعدم كيف يتصور منه) أى من زيد (انتزاع صور متغايرة) فلا بد (له) أى لصاحب هذا المذهب (من القول) أى من ان يقول (بان للبسيط الحقيقى) الذى لا كثرة فيه أصلا (فى مرتبة تقومه وتحصله صورتين متغايرتين متطابقتين له) أى للبسيط (وهو) أى هذا القول (قول بالمتنافيين) لان البساطة تنافيه فعلى تقدير انتزاع الصورتين يصير مركبا فيلزم اجتماع البساطة والتركيب

في شيء واحد وهذا اجتماع المتنافيين تلخيصه التزييف بان القول بوجود الهوية البسيطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتنافيين بيانه ان البسيط اذا لوحظ من حيث هو هو مع قطع النظر عن مشاركاته ومبايناته حتى قطع النظر عن الوجود والعدم أيضا لا يتصور انتزاع صور متغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهدة على ان انتزاع الكثرة يقتضي الكثرة في نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منتزعة من هذا البسيط فلا بد من القول بان البسيط الحقيقي في مرتبة تقومه صورتين متغايرتين موافقتين لهذا البسيط وفي نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة ينافي البساطة لانها الا كثرة فيها أصلا والقول بانتزاع الكليات مستلزم للكثرة التي تنافي البساطة فكيف تنتزع الكليات منه والا يلزم اجتماع المتنافيين وهو باطل فما يستلزمه أيضا يكون باطلا فبطل مذهب الشرذمة القليلة ويرد عليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وتنتزع عنه الصفات الكثيرة فافهم (وهذا) أي الاختلاف الذي مر آنفا (في وجود المخلوطة) بالعوارض (و) جود (المطلقة) عن العوارض (واما المجردة) التي مع عدم العوارض (فلم يذهب أحد) من الحكماء (الى وجوده) أي وجود تلك المجردة وتذكير الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلي (في الخارج) اذ لو وجد في الخارج لكان مختلطا بالعوارض الخارجية البتة فلم تبق مجردة مع انها فرضت مجردة فالماهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود في الخارج ولم يذهب أحد الى وجوده فيه (الا افلاطون) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للتقابلات والا لم يعرض شيء منها له اذ ما لا يكون معروضا يستحيل ان يكون قابلا للشيء وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود ورد هذا الاستدلال بان الماهية من حيث هي هي قابلة للتقابلات لا الماهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم تبق مجردة (وهي) أي المجردة (المثل الافلاطونية) أي المثل التي تنسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثال (وهذا) المثال انما هو الماهية المجردة (وهذا) أي وجود المجردة (مما يشنع به) أي يطعن (عليه) أي على افلاطون يعني بسبب كونه قائلا بوجود المثل التي هي الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتدي الحكماء ووقع منه هذا القول الذي فساده بين غير مخفي على آحاد الناس لا يذهب عليك ان المثل تطلق على معان كثيرة ففي بحث الماهية تطلق على الطبائع الازلية الابدية المتمايزة عن جميع افرادها وفي بحث فصل العوالم تطلق على عالم المثال

المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفي اثبات الصورة تطلق على الجوهر المجرد عن المادة
وفي مبحث العلم تطلق على الصورة العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل
المتشابهات لا يعلم مراده الا الله فليس موردا الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال في
كلام مقتدى الحكماء أساطين الحكمة بحمل على الحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال
ان المجرد يطلق على معنيين الاول الماهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية
وكلهم متفقون على انها ليست بموجودة والثاني الماهية المجردة عن بعض العوارض
فلا بأس بوجودها بهذا المعنى ولعل مراد افلاطون بوجوده اوجودها بهذا المعنى
أنت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور وانلم ينكر أحد وجود الماهية المجردة بهذا
المعنى ولو كان كذلك لما كان محل التشنيع (وهل توجد) أي المجردة (في الذهن
قيل لا) أي لا توجد في الذهن أيضا كما لا توجد في الخارج لانها لو كانت موجودة في
الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهني فلم تبق مجردة عن جميع العوارض هذا خلف
(وقيل نعم) توجد في الذهن لان العقل يلاحظ الشيء بدون ان يلاحظ معه شيء آخر
ولا شك ان تلك الملاحظة وجود ذهني ومجردة عن العوارض ولا يتصور هذا في الخارج
لان الذهن ظرف الخلط والتعرية بخلاف الخارج (وهو) أي وجودها في الذهن
(الحق) فانه (لا حجر) أي لا منع (في التصورات) حاصله ان وجود الماهية
المجردة في الذهن حق لانه لا منع لتصور العقل فهو يتصور كل شيء حتى يتصور نقيضه
فلا مانع للعقل من ان يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها معراة عنها
وان كانت متصفة في نفس الامر بواحد منها ألا ترى ان العقل يحكم ان المجردة وجودها
محال في الخارج فالم يتصورها كيف يحكم عليها قال في الحاشية هل توجد المجردة في
الذهن قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقيل توجد لان الذهن يمكنه
تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فلا يمتنع ان تعقل الماهية
المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا
توجد انتهى فالحق وجود المجردة في الذهن اذا قيل ان الوجود الذهني ليس من عوارضها
وثابت لها في نفس الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والافكما ترى فتأمل فانه دقيق
﴿فصل﴾ (معرف الشيء ما يحمل عليه) أي على الشيء (تصورا) أي تحصيلا
لافادة التصور التحصيلي وهو تحصيل صورة غير حاصلة كما في التعريف الحقيقي (أو تفسيرا)
أي لافادة التصور التفسيري وهو الالتفات الى الصور الحاصلة في الذهن ثانيا كما في التعريف

اللفظى • فان قلت ان التعريف يكون فيه تصور محض والحمل يقتضى التصديق فكيف عرف المصنف رحمه الله تعالى المعرف بما يحمل على الشئ • قلت ايراد الحمل لكشف تعريف المعرف لان الحمل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والحمل ليس بمقصود فيه فايراد الحمل بهذا النهج لا يضره (والثانى) أى التصور التفسيرى التعريف (اللفظى) كما يقال فى تعريف الغضنفر الاسد (والاول) أى التصور التحصيلى التعريف (الحقيقى) كما يقال فى تعريف الانسان الحيوان الناطق (ففيه) أى فى الحقيقى (تحصيل صورة) سواء كان بالكنه أو بالوجه (غير حاصلة) تصريح بما علم ضمنا (فان علم وجودها) أى وجود الصورة فى الخارج فان الوجود المعتبر فى الحقيقى المقابل للاسمى هو الوجود العينى (فهو) أى التعريف (بحسب الحقيقة والا) أى وان لم يعلم بوجودها فى الخارج سواء كان موجودا أو معدوما (فهو بحسب الاسم) قال فى الحاشية وجود الصورة فى الخارج كما هو المراد مبنى على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء انما هو بأنفسها فى الذهن و بأعيانها لا بأشباحها وأمثالها ومافى الآداب الباقية من انه مبنى على اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسألتين وذلك عجيب و بالجملة المراد من المعلوم فى مسئلة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية لا الحقيقة الخارجية كما لا يخفى على المتدرب وقد أشرنا اليه فى صدر الرسالة وان كنت فى ريب فارجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف انتهى قوله وجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر تقريره السؤال ان الصورة ما يحصل من الشئ فى الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة فى الخارج اذ الصورة لا وجود لها فيه فأجاب المصنف بان وجود الصورة فى الخارج كما هو المراد مبنى على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء بأنفسها فى الذهن فما وجد فى الذهن يكون متحدا مع ما وجد فى الخارج بحسب الماهية فبهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة فى الخارج وأجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان القول بوجودها فيه اما بناء على حمل الصورة على ذى الصورة أو على ماهو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار والا فالموجود فيه انما هو ذو الصورة لا هى وأشار المصنف الى رده بقوله ومافى الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على اتحاد العلم والمعلوم يدل على عدم علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسئلة الاتحاد و بين مسئلة حصول الاشياء بأنفسها وذلك عجيب لان المعلوم فى مسئلة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية فانها من حيث هى

معلوم ومن حيث القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفي مسئلة
حصول الاشياء تكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فاين هذا من ذلك
فالقول باتحاد المسألتين يدل على الغفلة عن الفرق فظهر ان بناء القول بوجود الصورة
في الخارج على حصول الاشياء بأنفسها لا كما قال صاحب الآداب الباقية أنت خبير بان
الصورة كما تطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشئ من حيث هو كما هو
المفهوم من كتب السلف ولا شك ان المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية بل
هو نفس الشئ مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية ففي مسئلة اتحاد العلم
أيضا يمكن عينية الصورة الخارجية فالمسئلتان متلازمتان والبناء على واحد منهما يستلزم
البناء على آخر فمن أين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما فالتعجب أعجب فافهم وتلخيص المقام
ان التعريف على قسمين الاول حقيقي وهو ما فيه تحصيل صورة غير حاصلة والثاني
لفظي وهو ما لا يكون فيه تحصيل صورة بل يكون فيه التفات الى الصورة الحاصلة في
الذهن ثانيا كما في تعريف الغضنفر بالاسد فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن اذا
أورد في تعريف الغضنفر يلتفت اليه ثانيا والحقيقي على قسمين تعريف بحسب الحقيقة
ان كان تحصيل صورة غير حاصلة علم وجودها في الخارج كالحيوان الناطق في تعريف
الانسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعريف بحسب الاسم ان كان تحصيل
صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها في الخارج سواء وجدت فيه أو لم توجد كتعريف العنقاء
بالطائر المخصوص الذي عدم وجوده بلا ذي من الانبياء وهو أيضا أعم من ان يكون
بالكنه أو بالوجه فكل واحد منهما يكون حدا ورسما تاما وناقصا فترتقي أقسام
التعريف الى التسعة أربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة وهي حد ورسم وكل منهما
تام وناقص وأربعة للتعريف بحسب الاسم وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقص والقسم
التاسع اللفظي والتعريفات للامور الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل
التعريف بحسب الاسم وعند البعض قد يكون من الحقيقة أيضا وأراد بما علم وجوده أعم
من الوجود الخارجي ومن الوجود النفس الامري فبعد العلم بهذا الوجود يكون من الحقيقة
(ولا بد ان يكون المعرف) بالكسر (أجلى) من المعرف بالفتح لانه لو تساويا لم
تحصل افادة أحدهما بالآخر كما يشهد به الوجدان (فلا يصح) أي التعريف
(بالمساوي معرفته) أي يكون معرفة أحدهما مساويا بالمعرفة الآخر ولا يكون أجلى
وأظهر من الآخر لما عرفت ولا يصح ان يكون مساويا في الجهالة بحيث اذا جهل أحدهما

جهل الآخر كتعريف المتضايفين بالآخر نحو تعريف الاب بمن له الابن وتعريف الابن بمن له الاب فانهما يعقلان معاولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر (ولا) يصح التعريف (بالاخفى) أي بما هو خفى غير ظاهر مثل ظهور المعرف كما يقال النار اسطقس فالنار أظهر من الاسطقس والتعريف انما يكون للكشف وايراد الاخفى مناف للكشف فلا يورد فى التعريف (ولا) بد (ان يكون مساويا) للمعرف. فان قلت قد سبق ان المعرف لابد ان يكون أجلى من المعرف وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم المنافاة بين القولين. قلت المراد بالمساواة ههنا المساواة فى الصدق بحيث كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف ومامر من كونه أجلى المراد أجلى فى المعرفة بان تكون معرفته أظهر بالنسبة الى معرفة المعرف لا فى الصدق فاندفع المنافاة (فيجب الاطراد والانعكاس) يعنى اذا شرط التساوى بين المعرف والمعرف فيجب كون التعريف مطردا ومنعكسا أى مانعا وجامعا فمعنى الاطراد متى صدق المعرف صدق المعرف بالفتح فيلازمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى انتفى المعرف انتفى المعرف بالفتح ويلازمه الجمع ولهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من المعرف (ولا الاخص) منه لشرط التساوى فيه وفقده فيهما والمقصود من التعريف التميز والكشف والاعم لا يفيد التميز لان تصوره لا يستلزم تصور الخاص والاخص أقل وجودا من الاعم فكان أخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشئ وكشفه ولا حاجة الى اخراج التعريف بالمباين لعدم وجه عن تعريف المعرف فان المعتبر فيه الحمل على المعرف كما عرفت والمباين لا يكون محمولا أو يقال ان الاعم والاخص مع قربهما الى الشئ بالنسبة الى المباين لما لم يصلحا للتعريف فالمباين بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا ما يعرف الشئ بالمثال وهو قد يكون أخص كقول النحو بين الاسم كزيد والفعل كضرب وقد يكون مباينا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وكتعريف الرجل الشجاع بالاسد فكيف يصح تعريف المعرف بما يحمل لان المباين غير محمول مع انه قد يكون معرفا وكيف يصح قوله ولا يصح بالاخص لان المثال قد يكون أخص ويكون التعريف به كما عرفت تقرير الجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفا بالمباين والاخص اذ ليس المراد منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشئ بخاصة مختصة له باعتبار المقايسة وهى المشابهة المختصة بالمثال فصار تعريفا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساوله فى

الصدق لا أخص ولا مباين والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمباين فقط والاولى ماينت لما عرفت ولعله ترك الاخص لظهوره • فان قلت الوصف الذى بالمشابهة بين المثال والممثل مشترك بينهما لا اختصاص له لاحدهما والمشابهة من الطرفين فكيف يكون التعريف بها تعريفا بالخاصة • قلت مشابهته لذلك غير مشابهته ذلك بهذا فيكون التعريف بها تعريفا بهذا الاعتبار واعترض عليه قدوة العرفاء وعمدة العلماء صاحب المقامات السنية والمراتب العلية جدى أحمد عبد الحق قدس الله سره وأفاض علينا بركاته وفيوضه بانه لا يخفى عليك ان المشابهة هى المشاركة فى وصف فحينئذ لا يخلو اما ان يكون المثال مساويا بالممثل أو أعم أو أخص أو مباينا فعلى الثلاثة الاخيرة فالوصف اما مساو للمثال أو أعم أو أخص وايا ما كان يحتمل ان يكون مساويا بالممثل أو أعم منه أو أخص ولا شك انه على الاخيرين لا ينتج المطلوب وادعاء المساواة فى حيز الخفاء كما لا يخفى على المتأمل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفا حقيقة بل يطلق عليه مسامحة فتفكر انتهى كلامه وقال البعض ان فى التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار فحينئذ صار تعريفا لفظيا فالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا ان يقال التعريف اللفظى لا يجوز بالاخص أيضا فافهم (والحق جوازه) أى جواز التعريف (بالاعم) لان الاعم أيضا يميز الشئ عن بعض ما عداه ولم يتعرض للاخص مع ان الامتياز أيضا يحصل به لان الاخص لا يكون مرآة لملاحظته الامن حيث اتحاده بالاعم والاخص فرد من الاعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس ولا يخفى عليك ان التصور يحصل منهما واما التميز التام لا يحصل الا بالمساوى • فان قلت هذا ينافى لما مر من شرط المساواة فى التعريف فاذا الاعم ليس مساويا فى الصدق للاخص فانتفى شرط التعريف واذا فات الشرط فات المشروط فكيف يصح التعريف بالاعم • قلت ان المتأخرين شرطوا المساواة فى التعريف ولم يجوزوه بالاعم واختار المصنف أولا مذهب المتأخرين ورجع عنه فى التجويز الى مذهب القدماء نظرا الى انه يكفى للتعريف امتياز المعرف عن بعض أغياره والاعم مفيد لهذا الامتياز والمساواة انما شرطت للمعرف التام الذى هو مميز المعرف عن جميع ما عداه والمتأخرون لما نظروا الى ان الاعم لا يفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا التعريف به وشرطوا التساوى وأنت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل البعيد فافهم (وهو) أى التعريف (حد) ان كان (المميز) المذكور فى التعريف

(ذاتيا) من الذاتيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) أى وان لم يكن المميز المذكور ذاتياله بل من العوارض (فهو) أى فهذا التعريف (رسم) كتعريف الانسان بالضاحك (تام) أى فالمعرف تام سواء كان حدا أو رسما (ان اشتمل) أى المعرف (على الجنس القريب) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق و بالحيوان الضاحك فالاول حد تام والثانى رسم تام (والا) أى وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد أو لم يشتمل على الجنس أصلا بل على المميز فقط (فناقص) أى فالمعرف ناقص سواء كان حدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق أو بالناطق فقط أو رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشى أو بالجسم الضاحك أو بماش فقط (فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين) كالحيوان الناطق (وهو) أى الحد (الموصل الى الكنه) أى يحصل به كنه المحدود لان حقيقته ليست الاهو فمناط الحدية الاشتمال على الذاتى المميز والرسمية الاشتمال على العرض كذلك ومناط التامية الاشتمال على الجنس القريب فما كان منهما مشتملا على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حدا أو رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق أو الضاحك أو مع الجنس البعيد أو مع العرض العام فكلها ناقص الا ان المشتمل على الذاتى يسمى بالحد الناقص وماسواه بالرسم الناقص فالمركب من الفصل والخاصة والمركب من الجنس والعرض العام معا ليس معرفا واحدا أو يقال انه داخل فى الرسم الناقص فافهم (ويستحسن تقديم الجنس) هذا بيان الترتيب فى التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لا بان يقال ناطق حيوان وان كان هذا أيضا مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس أعم والاعم أظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص مخصص للاعم وتقديم الاظهر أحسن والتميز بعد الابهام ألذ وأطوع للنفس ويسهل الانتقال منه الى ماينتقل اليه وماقاله البعض من وجوب التقديم فى الحد التام زعما منه ان الجنس يحصل بالجزء الصورى والفصل جزء صورى فلو أخر لم يبق حدا تاما ليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان مقدما أو مؤخرا وليس للترتيب دخل فى الحدية ليلزم من انتفائه عدم بقائه (ويجب) فى الحد التام (تقييد أحدهما) أى الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس بالفصل ويحصل منهما صورة واحدة مطابقة للمحدود ضرورة ان الانتقال انما يحصل

بها (وهو) أي الحد التام (لا يقبل الزيادة والنقصان) بان قد يكون زائدا وقد
يكون ناقصا لان الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات بحيث لا يشذ شيء عنها فكيف يقبل
الزيادة والنقصان . فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام وكذا
تعريفه بجسم نام حساس متحرك بالارادة ومدرك للكلي والجزئي أيضا حد تام ولا
شك ان هذا زائد على الاول . قلت هذه الزيادة في اللفظ فقط ولا اعتبار لها لان
الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ما ذكر وليس شيأ خارجا زائدا على الحيوان الناطق وأما
الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة أو بمرتبتين وفصلان
أو يذكر فصل واحد والرسم التام والناقص كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لتعدد
الخواص وكثرتها فيجوز ان يذكر فيهما كلها أو بعضها (والبسيط لا يحد) هذا بيان
ان ما يذكر في تعريف البسيط ليس حدا له لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما
يكون بالاجزاء فالبسيط لا يحد (وقد يحد) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد في
نفسه لكن يجوز ان يدخل في حد الآخر ويحد به فقال قد يحد به أي في بعض الصور
يحد بالبسيط كما يحد المركب من الجنس العالي الذي هو البسيط كالانسان المركب
من الجوهر وغيره والجوهر جنس عال بسيط داخل في تحديد الانسان وفي بعض الصور
لا يحد به أيضا كما لا يحد كالواجب فانه لا يحد لكونه بسيطا ولا يحد به لعدم دخوله في تحديد
الغير اذ لا يتركب منه شيء (والمركب يحد) لتحقق مناط التحديد وهو الاجزاء
فيه وتركبه منها (ويحد به) أيضا كالنوع المتوسط وهو الجسم النامي فانه يحد
لتركبه من الاجزاء ويحد به الغير أيضا وهو الحيوان لتركبه منه (وقد لا يحد به)
أي قد يكون المركب بحيث لا يدخل في تحديد الغير لعدم تركب الغير منه كالنوع
السافل لانه مركب في نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس
كذلك وفي المحدودية سواء واما الرسم فكل ما يكون له خاصة لازمة بينة ويكون كسبيا
يكون مرسوما والا فلا (والتحديد الحقيقي) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا
يبقى ريب في ان هذا كنهه (في الواقع عسير) مشكل اشكالا تاما لا يقدر عليه البشر
ولا يعلمه كما حقه الا خالق القوى والقدر أو من أفاض هو عليه وهو صاحب القوة القدسية
والقلب المنور لان الحقيقة لا تعرف الا بالجنس الواقعي والفصل الواقعي وعرفانهما بحيث
لا يبقى ريب واشتباه متعذر (فان الجنس مشتبه بالعرض العام) لان كليهما عام شامل
له (والفصل مشتبه بالخاصة) لان كليهما خاص مختص مميز للشيء (والفرق)

بهذا الاعتبار) أى اعتبار الكثرة (معنى المحدود المعقول) من معنى طبيعة واحدة (لكن اذا لوحظ الى ابهام أحدهما) أى أحد الجزئين (فقيد أحدهما بالآخر متضمنا) ذلك الآخر (فيه) أى فى أحدهما (و وصف توصيفا) بحيث يحصل أحدهما موصوفا والآخر صفة (لاجل التحصيل والتقويم) أى لان يحصل هذا الشئ و يصير ماهية مقومة (كان) أى الحد (باعتبار هذه الملاحظة شيأ مؤديا) أى موصلا (الى الصورة الوحدانية التى للمحدود كاسبا لها) أى لهذه الصورة الوحدانية (مثلا الحيوان الناطق فى تحديد الانسان) الذى قيد فيه أحدهما بالآخر على وجه التوصيف (يفهم منه) أى من هذا الحيوان الناطق بالتركيب التوصيفى (شئ واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق) بحيث لافرق بينهما (كان العقد الحملى) أى مايفيد صحة السكوت (مثل زيد قائم يفيد) أى ذلك الحمل (الصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق ان الصورة الوحدانية فى العقد الحملى كما لاتحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوحدانية للحدود من الحيوان الناطق لاتحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو المذكور (الا ان هناك) أى فى العقد الحملى (تركيبا خبريا) ليس أحدهما قيدا للآخر بل محمول عليه (ففيه) أى فى تركيب خبرى (حكم ثبوت المحمول) للموضوع أوسلبه عنه (وههنا) أى فى الحد (تركيب تقييدى) ليس أحدهما محمولا على الآخر بل قيد له (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الاتحاد فقط) تلخيص الكلام فى بيان طريق التحديد وتأديته الى المحدود بان الجنس وان كان مبهما بالنظر الى الفصول العارضة و بالنظر الى الانواع المركبة منه ولا يمكن تحصيله وتحققه حقيقة بدونهما فان التحقق والوجود لا يكونا بدون التعيين ولما كان حصوله و رفع ابهامه بهما كان تحقق الجنس فى الذهن أيضا بهما ولكن التصور لما تعلق بكل شئ تعلق بالجنس المنفرد أيضا فحينئذ يكون له فى الذهن وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث التحصل لانه لاتحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون اقتران الفصول فالذهن يعلق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم يضيف اليه زيادة كالفصل لا على ان لزيادة خارجة عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة الى المادة والبياض بالنسبة الى الجسم حتى يكون الجنس شيأ فى نفسه والزيادة شئ آخر يضاف اليه كما فى الصورة والبياض بل بحيث

يقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة لتحصيل الجنس والتعين به فكان الجنس متضمنا لهذا المعنى وهذا المعنى مندرج فيه فبلحاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن شيأ آخر اذ بهذا التحصيل صار معينا لا مغيرا اذ فى مرتبة الاقتران يكون الفصل عينه فكيف يغيره فالفرق بين الحد والمحدود ان فى مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركبه من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار ضرورة ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يحمل أحدهما على الآخر ولا على المجموع لان مناط الحمل هو الاتحاد وههنا كل واحد منهما مغاير للآخر ولا يكون الحد بهذا الاعتبار عين المحدود الحاصل فى العقل لانه واحد والحد كثير لكن اذا لوحظ ان الجنس مبهم لا تحصل له بذاته مالم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا به ومتحدا معه بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التحصيل والتقويم فصار حينئذ شيأ موصلا الى الصورة الوحدانية للمحدود ويصير عينه كالحيوان الناطق فى تحديد الانسان انه شئ واحد هو بعينه الحيوان الذى هو بعينه الناطق لان الحيوان ليس له وجود وتحصل فى الذهن سوى وجود الناطق وتحصله عنه فحينئذ صارا متحدين فيكون مؤديا الى الصورة الوحدانية المعبر عنها بالانسان فحاله كحال العقد الحملى فى زيد قائم فان هذه القضية كما تكون مرآة للمحكى عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرئى واحد بالوحدة الحقيقية كذلك الحد مركب مفصل موصل الى الكنه الذى هو متوحد بالوحدة الحقيقية وليس الفرق بين العقد الحملى والتقييدى الا بان العلم فى الاول تصديقى وفى الآخر تصورى وهناك تركيب خبرى يصح السكوت عليه وههنا ليس كذلك فلا فرق بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل (فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا هو المحدود) وههنا اشكال وهو ان الحيوان اذا وصف بالناطق وكان الناطق صفة له والصفة متقومة بالموصوف وتكون بعد تحصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلا للناطق لا العكس ويكون حاصلا قبله لا به فكيف يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وصف الجنس توصيفا لاجل التحصيل والتقويم أى لاجل تحصيله الفصل لانه كان مبهما فاذا انضم اليه الفصل صار محصلا لان توصيفه به يقتضى العكس بناء على قولهم بتقويم الصفة بالموصوف الا ان يقال ان الناطق ليس وصفا قائما بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللفظى وقع وصفا بل هو جار مجرى الصفة فان الموصوف كما يخصص بالصفة كذلك الحيوان كان مبهما

فاذا انضم اليه الناطق صار مخصصا الا انه صفة وموصوف حقيقة ليلزم المحذور بل
الجنس متضمن للفصل والفصل متحد معه ومندمج فيه • فان قلت ان الفصل خارج
عن الجنس غير داخل فيه وخاصة له فكيف يصح قول المصنف متضمنا فيه لان التضمن
لا يكون الا في الجزء • قلت هذا القول على طور المحققين الزاعمين باتحاد الجنس والفصل
في مرتبة الاقتران فالفصل كانه مندمج في مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه وتحصله به واما
على طور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء
يحصل به الكل كذلك الفصل ودخل في تحصيل الجنس فصار مشاركا للجزء في الوصف
المطلق وان كان بين التحصيلين فرق فان التحصيل في الجزء بحسب الذات والوجود وفي
الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخلو عن
التسامح وقد بسط الاستاذ قدس سره في شرحه هذا المقام غاية البسط فان شئت فارجع اليه
(فاندفع شك الرازي) هذا تفريع على التحقيق المذكور واشارة الى ان بهذا التحقيق
اندفع شك الامام الرازي (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع اجزائها وهو)
أي جميع الاجزاء (نفسها) أي نفس الماهية (فالتعريف تحصيل الحاصل) أي
تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف (أو بالعوارض) أي يكون تعريف الماهية
بالعوارض (ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه) لان غيره لا ينكشف به الشيء حقيقة
فلا علم له (والعوارض) أي الامور الخارجة العارضة لها (لا تعطيه) أي لا
تعطي الكنه ولا تفيده فلا تعرف بها الماهية فبطل التعريف حاصله ان الامام الرازي
ذهب الى بديهة التصورات كلها بوجهين الاول ما عرف أوائل التصورات من ان
المطلوب ان كان مشعورا به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به يلزم طلب
المجهول المطلق وقد مر جوابه فيما سبق فلا نعيده والثاني بهذا الشك حاصله ان التصور
لو كان كسبيا يحصل من المعرف فالمعرف اما عين المعرف وتعريفه بنفسه أو بجميع
أجزائه وجميع الاجزاء نفسه فالتعريف حينئذ يكون دوريا ويلزم تحصيل الحاصل لان
المعرف يكون حاصلا قبل المعرف بالفتح ولما كان نفس المعرف بالفتح وهو حاصل بعد
المعرف بالكسر فكان ما هو حاصل قبل حاصلا بعد وهو تحصيل الحاصل لان الحصول
لذات واحدة لا يتعدد فالحصول الذي حصل به قبل هو الحصول الذي حصل به بعد فيلزم
تحصيل الحاصل بحصول واحد وهو محال فانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور واما
غير المعرف فحينئذ يكون التعريف بالعوارض الخارجة عن المعرف بالفتح فلا يحصل به

ذات المعرف أصلا فان العارض لا يفيد كنه المعروض وان أردت تحصيل وجه المعرف فهو ليس بعلم له حقيقة و ينسب هذا التعريف اليه أيضا و يجري الترديد فيه بانه اما ان يكون عينه أو تمام اجزائه فيحصل الحاصل أو عارضا له فيبطل بما مر وكذا الحال اذا كان التعريف ببعض الاجزاء لانه لا يفيد الماهية أيضا لانها عبارة عن تمام اجزاء المعرف (فالاقسام بأسرها باطلة) فبطل التعريف وانتفى الكسب في التصورات (ومن ههنا) أي من هذا الشك (ذهب الامام) الرازي (الى بديهة التصورات كلها) وقال ليس شيء من التصورات بمكتسب وحاصل الدفع اختيار الشق الثاني وهو التعريف بجميع الاجزاء ولا نسلم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس بينه و بين المجموع تغاير أصلا بوجه من الوجوه حتى بالاعتبار أيضا ليلزم المحذور واذ في الاجزاء تلاحظ الكثرة وفي الماهية لا تلاحظ الكثرة فالمعرف جميع الاجزاء في مرتبة التفصيل والمعرف هو الهيئة التي هي عبارة عن الاجزاء باعتبار الاجمال ومرتبة الاجمال حاصلة بعد التفصيل ومغايرة له بالاعتبار فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا الدور فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور والواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود فاندفع شك الرازي • قال في الحاشية ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه و بين العلم بوجه الشيء وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد الفرق بالذات فالتصدي تصديع والا فالفرق بالاعتبار لا ينكر انتهى وقد وجدت في أكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المقام وليس لها ربط بحسب الظاهر مع الكلام وما وقع في نفسي وان لم يطمئن به قلبي والصواب عند ربي ان الرازي بين في تعريف الماهية ثلاث احتمالات نفسها او باجزائها او بالعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه والثاني الى العلم بالكنه بقي العلمان علم الشيء بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله أو بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونها مرآة لملاحظتها كما يكون في علم الشيء بالوجه أو بالعوارض نفسها من غير كونها مرآة للملاحظة كما في العلم بوجه الشيء فمن ههنا تعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه و بين العلم بوجه الشيء في انه لا يفيد الشيء اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشيء لكن ليس علمه حقيقة بل علم للوجه اذ لو كان فرق لبينه وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما تصدى السيد الزاهد أيضا في حاشيته على الحاشية الجلالية فان قصد الفرق بالذات فالتصدي غير مفيد وتصديع محض لما علمت من انه لا فرق بينهما الا باعتبار وان قصد

الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يفيد المطلوب وهو حصول الشيء حقيقة • لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس قسما آخر سوى العلم بالوجه لا بالذات ولا بالاعتبار لان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجه ذلك الشيء فقط بدون ذلك الشيء فلا علم له أصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء أيضا فهذا هو العلم بالوجه ولا يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرآة لملاحظة ذلك الشيء وفي العلم بوجهه لا يكون مرآة بل من حيث انه وجه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه لانا نقول لا معنى انه وجه من وجوهه الا انه ينتقل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم به لكونه وجهه فهذا هو معنى المرآتية وان لم يلتفت اليه فلا علم له أصلا وحينئذ يكون علما بالوجه فقط وعلم الوجه فقط علم بكنهه فافهم فانه دقيق ثم اطلعت بعد هذا التحرير على حاشية مكتوبة على بعض الشروح نقلا عن الشرح الغير المشهور في ربط هذه الحاشية المنهية بالكلام بان ما قيل من ان العلم بالوجه لما اعتبر فيه المرآتية فيفيد الشيء أيضا واما العلم بوجهه فكلا لفقدان مناط الافادة فيه أعني حديث المرآتية وهذا هو الفرق بينهما كما لا تخفى سخافته كما فصله المصنف في منهيته بقوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء اذ العوارض كلها سواء كانت المرآتية فيها ملحوظة أم لا لا تفيد شيأ أصلا كما عرفت آنفا فالفرق المسطور من الهباء المنثور ﴿ المبحث الثاني التعريف اللفظي وهو ﴾ التعريف الذي يقصد به بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له بلفظ أظهر مرادف كتعريف الغضنفر بالاسد (من المطالب التصورية) لا من المطالب التصديقية كما زعم البعض فالتعريف اللفظي يحصل به التصور أيضا • فان قلت ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فكيف يكون من المطالب التصورية • قلت فيه احضار صورة من بين الصور المخزونة فعده من التصور على سبيل التسامح الا اذا ثبت انه يحصل التصور ثانيا في المدركة فافهم (فانه) أي التعريف اللفظي (جواب ما) أي يقع في جوابه بانه اذا سئل عن شيء بما بأن يقال ما الغضنفر مثلا فيجاب بالاسد وكل ما (هو جواب) كلمة ما (فهو) أي فهذا الجواب (تصور) هذا دليل لكونه من المطالب التصورية حاصله ان التعريف اللفظي يقع في جواب ما مثلا اذا سئل بما الغضنفر يقع في جوابه انه أسد وما يكون لطلب التصور كما علمت وكل ما يقع في جوابه يكون تصورا فالتعريف اللفظي الواقع في جوابه أيضا يكون تصورا وهو المطلوب والدليل على وقوعه في جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لا يتم التعليل على تقديم مطلب ما

الاسمية على ماعداه بانه مالم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته
ولا التصديق بالماهية المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضي
تقديم مطلب ما الاسمية وأما اذا كان اللفظي أيضا من مطلب ما فالتعليل تام فانه حينئذ لا
يفهم معنى اللفظ الا من مطلب ما فصار مقدما على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم
التعليل و يرد عليه ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية و به يفهم معنى اللفظ لا
بالتعريف اللفظي فانه بعد تصور معنى اللفظ فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما يتم
التعليل أيضا ولا يجاب بان الاسمي هو اللفظي فانه سهو بناء على عدم علم الفرق بينهما
ومنشأ هذا السهو انهم قد أطلقوا الحقيقي مقابلا للفظي وقد أطلقوه مقابلا للاسمي
فزعم ان الاسمي هو اللفظي مع ان بينهما بونا بعيدا لان اللفظي لا يكون فيه تحصيل صورة
غير حاصلة بل تمييز صورة من بين الصور المخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظ
بازائها وفي الاسمي يكون تحصيل صورة غير حاصلة لكن لم يعلم وجودها فأين اللفظي
من الاسمي والجواب عنه باثبات التصور في التعريف اللفظي ثانيا في المدركة وان كان
معقولا لكن ليس عليه دليل قطعي فافهم (ألا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال
المخاطب ما الغضنفر) ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه (ففسرناه) أي الغضنفر
(بالاسد) فحينئذ وصل للمخاطب تصور معناه (فليس هناك) أي في هذا التفسير
(حكم) ليكون تصديقا فيكون تصورا هذا تأييد لكونه تصورا حاصله ان التعريف
اللفظي يكون تفسيرا لمعنى اللفظ و يقع جوابا للسؤال عن معناه عند عدم فهمه واذا فسر
بلفظ مرادف يفهم معناه وحصل للمخاطب تصور المعنى يكون من المطالب التصورية
وليس فيه حكم على شيء ليكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ
جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لغوي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة
هذا جواب دخل مقدر تقريره الدخل ان اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كذا
يكون فيه تبيين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الغضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الاسد
فيقع في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقيل انه موضوع للاسد فوجد فيه الحكم
بانه موضوع فصار تصديقا تحرير الجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المباحث
اللغوية التي يقصد اثباتها بالدليل في علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام ههنا
يكون من المباحث المنطقية ففهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصورية
في المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضر وليس كذلك (فمن قال انه

التعريف اللفظي (من المطالب التصديقية) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) أي بين التعريف اللفظي (و بين البحث اللفظي اللغوي) حاصله ان التعريف اللفظي دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباعتبار التصور يكون من العلوم العقلية و باعتبار التصديق يكون من البحث اللغوي لا من العلم التصديقي فمن قال انه من التصديق اشتبه عليه التعريف اللفظي بالبحث اللغوي ولم يفرق بينهما بان اللفظي تكون فيه افادة المعنى وافادة دفع تردد المخاطب في ان هذا المعنى المعلوم هل يوضع هذا اللفظ له وهو بحث لغوي يقصد اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعريفا لفظيا • فان قلت مقصود هذا القائل ان ما أي التعريف اللفظي ومرجعه التصديق لانه ينحكر كونه من التصور ومن مطلب ما • قلت في البحث اللغوي التصديق مقصود وليس بمقصود في التعريف اللفظي وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجعا له ولا يرجع جميع أقسام التعريف الى التصديق لحصوله فيها لما الغرض في التعريف اللفظي ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان تكون الحيثية تعليلية لا تقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق بالغرض بالذات بل هو ضمني فافهم * المبحث الثالث مثل المثل * بفتح الميم والثاء المثلثة بمعنى الحال (المعرف) بالكسر (كمثل) أي كحال (نقاش ينقش شبحا) أي صورة في اللوح (فالتعريف لحقيق تصوير بحت) ليس فيه شيء آخر سوى التصوير (لا حكم فيه) أي في هذا التصوير أصلا حاصله ان حال من يأتي بالتعريف كحال النقاش فانه كما ينقش النقاش شبحا في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للالتفات الى ذي الشبح كذلك من يأتي بالتعريف ينقش في الذهن صورة المعرف بالكسر وتكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح أي لحصوله في الذهن عند القدماء وللالتفات اليه عند المتأخرين ففي النقش ليس الا التصوير والبحث كذلك في التعريف أيضا لا يكون الا التصوير البحت وليس فيه حكم ولا فرق بينهما الا ان من يأتي بالتعريف ينقش في الذهن صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا أراد بالمعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير معنى الاصطلاحي فالتشبيه باعتبار ان النقش كما يعرف به ذو الشبح كذلك المعرف بالكسر يعرف به المعرف بان يحصل به صورته أو يلتفت اليه وليس فيه شيء آخر سوى هذا التصوير والالتفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا

لا تصور ا فاذا قلنا الانسان حيوان ناطق لا يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل أردنا أن يتوجه الذهن الى الانسان الذى يعلم بوجه من الوجوه ليكون تصوره على وجه أتم وأكمل (فلا يتوجه عليه) أى على المعرف (شىء من المنوع) أى من المنع والنقض والمعارضة هذا تفريع على عدم الحكم فيه حاصله أنه اذا لم يكن فى التعريف حكم ولا يكون الا التصور بالبحث فلا يجوز ان يمنع أو ينقض أو يعارض بشىء اذ لا بد لها من الحكم فكما أن النقاش اذا أخذ أن يرسم فى اللوح نقشا لم يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك الحاد فى صورة التحديد لم يتوجه عليه شىء فلا يصح أن يقال لن الانسان لا نسلم ان يكون حيوانا ناطقا فانه بمنزلة أن يقال للكاتب لا نسلم كتابتك (نعم هناك أحكام ضمنية) هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال انه اذا لم يكن فى التعريف حكم أصلا ولا يتوجه عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا ومنعكسا وكونه حدا وغير ذلك مع انهم يجوزون منع هذه الاحكام تحرير الجواب ان التعريف وان لم يكن فيه أحكام صراحة لكن فيه أحكام ضمنية تفهم منه من جهة ان من يأتى بالتعريف فقد قصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تمييز المعرف عن غيره تمييزا تاما كاملا بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غيرها فكأنه يدعى ان هذا التعريف حد تام جامع مانع ففى التعريف توجد أحكام ضمنية مثل (دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك) مثل دعوى الاوضحية وغيرها (فيجوز منع تلك الاحكام) الضمنية المفهومة من التعريف لا منع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم أصلا ليتوجه المنع اذ المنع طلب الدليل على حكم فيقال لا نسلم ان الحيوان الناطق يكون حدا للانسان وكذا يتوجه النقض ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف آخر لا يتوجه الا على الحد الحقيقى فان التعاند انما يتحقق فيه اذ لا يكون لشىء واحد حقيقتان لانه من الممتنعات (لكن العلماء أجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز) هذا سؤال تقريره ان الدعاوى الضمنية المفهومة فى التعريفات يقتضى جواز منع التعريفات باعتبار هذه الدعاوى ومع ان علماء السلف اتفقوا على عدم جوازه فأجاب بقوله (فكأنه) أى اجماع العلماء (شريعة نسخت) أى بطلت (قبل العمل بها) أى بهذه الشريعة حاصل الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المفهومة فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كايجاب خمسين صلاة على الامة فى ليلة المعراج ثم

نسخت باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بشورة موسى صلى الله عليه وسلم شفقة على الامة المرحومة كما جاء في الحديث فكان ايجاب خمسين صلاة بحسب الظاهر لمصلحة وقبل العمل بها نسخت لاجل مصلحة أخرى وليس هذا تناقضا فكذلك العلماء وان أجمعوا على عدم جواز المنع عليها مطلقا بحسب الظاهر لكنهم بعد الفكر لما وجدوا انها أحكام ضمنية جوزوا المنع عليها من جهة هذه الاحكام فالتجويز وعدم التجويز من جهتين فلا تناقض بين القولين والذي ظهر لي في توجيه التشبيه بالنسخ انه اذا كان حال ظاهر التعريف كحال نقش النقاش فكما انه ليس المقصود فيه الا الانتقال الى ذي النقش المنقوش لا غير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضي الا الانتقال الى المعرف وتحصيله في الذهن والتفاته اليه لا الشيء آخر من الدعاوى بجواز المنع عليها فيجوز المنع بحسب الدعاوى كنسخ بعد نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم الحمل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون صلاة باعتبار ما أعطى الله في الاقوياء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة ثم نسخت اذ أظهر الرسول ضعف الامة وعدم امتثال الضعفاء بالاداء والمحافظة عليها نظرا الى حال أكثر الناس وشفقة عليه فنسخت الخمسون صلاة وبقيت الخمس فكذا العلماء لما تفكروا في التعريف ووجدوا فيه الدعاوى حكموا بجواز المنع عليها ثم أجمعوا بحسب النظر الى ظاهر حاله على عدم التجويز لان ظاهره ليس الا التصوير البحت وليس مشتملا على الدعوى أصلا ليتحمل المنع واما الاشتغال بتعريف الشيء بالذاتيات أو العرضيات فلا يسع فيه الشخص الآخر ان يمنع صدقها على الشيء ما لم يدع انه صادق عليه أو انه جنس أو فصل له واما اذا كان المقصود بايراد الذاتيات التصوير البحت بان ينتقل بحصولها في الذهن الى حصول المعرف أو التفاته اليه فلا مساغ للمنع فافهم قال في الحاشية قال المحقق الدواني في الحواشي الجديدة التجريدية ان جميع الاحكام الواردة على التعاريف محتاجة الى الاثبات فيكفي في جوابها المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية لما لم يقف على ذلك فقال ما قال انتهى قال صاحب الآداب الباقية المنع لما لم يكن له اختصاص بواحد من تلك الدعاوى صارت كلها قابلة له بجز ومية البطلان كانت أو مطر ودة الصحة فالنقض الذي هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو الا غصب من غير ضرورة وقس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالحق الذي هو أحق بالاتباع ان يتعين المنع في هذا المقام وان لم يقل به أحد من الاعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه ان المنع غير مختص بهذا المقام لانه يجري في كله كما يظهر من كلام المحقق لان المنع لو جرى

فيما يجري النقض فايراد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع واورد النقض والجواب عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكر على منصب ورجع عنه واختار منصبا آخر في مذاكرة واحدة مثل انتقال المستدل الى المانع وبالعكس في اثناء المذاكرة الواحدة وأما اذا كان الحكم قابلا للمنع واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتغل بالمنع فهذا ليس بغصب ولو كان غصبا فليس بباطل فافهم (ثم ينتقض بابطال الطرد) وهو التلازم في الثبوت أي كلما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود وبالعكس وانتقاضه بان يقال لاطرد في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود (و) ينتقض بابطال (العكس) وهو التلازم في الانتفاء أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس فانتقاضه بابطاله بان يقال لاعكس فيه فانه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود فالطرد هو المنع واذا لم يكن التعريف مانعا انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذا لم يكن جامعا انتقض حكم الكلية الثانية (مثلا) وفي هذا اللفظ اشارة الى ان النقض ليس بمختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجري في غيره أيضا اي انه يمكن بيان اختلال التعريف فيما سواهما بان يقال ان هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساوله في المعرفة والجهالة فيتجه النقض على دعوى الاوضحية فلم يكن مختصا بهما والحق ان النقض بمعنى التخلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس واختصاصه جاء بهذه الجهة واذا أريد بمعنى الابطال لا يختص بواحد منهما ويجري في الكل فافهم (والمعارضة) وهي اقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (انما تتصور في الحدود الحقيقية التامة) دون غيرها من التعاريف (اذ حقيقة الشيء) مثلا الانسان (لا تكون الا واحدا) وهو الحيوان الناطق لامتناع الحدين لشيء واحد حتى اذا قيل هذا معارض بان الانسان حيوان كاتب فلو سلم ان يكون حد اللانسان يبق الحيوان الناطق حدا فصار خلاف ما يدعي الخصم وأما الحدود الناقصة فيجوز الاختلاف فيها بحسب مرتبته (بخلاف الرسوم) فان المعارضة لا تجري فيها اذ يجوز ان يكون لشيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذكر بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسما آخر لا يضر الرسم الاول حتى يلزم عدم بقائه رسما اذ يجوز ان يكون الاول والثاني رسمين لشيء واحد ولا ضير فيه * المبحث (الرابع اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلا) وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل في بعض اللغات لان المفرد لا يخلو من ان يكون مدلوله بسيطا أو مركبا فعلى الاول عدم دلالته على التفصيل ظاهر لعدم وجود

الاجزاء التي هي الموقوف عليها التفصيل واما على الثاني وان كان فيه أجزاء لكن لا ينتقل من اللفظ المفرد الى الاجزاء الا باللحاظ الوحداني اذ الوضع الواحد في المفرد موضوع للاجزاء فلا يدل حينئذ أيضا على التفصيل فعلم ان المفرد لايدل على التفصيل أصلا • فان قلت ان العدم مفرد مع انه يعبر عنه في الفارسية نابودن فدل على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية • قلت لايفهم من لفظ العدم في اللغة العربية نابودن بالتفصيل وانما يفهم بالاجمال اذ لما لم يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسره بالمركب لان التركيب معتبر في مفهومه كما ان لفظ العشق يدل على معناه اجمالا وفي الفارسية لا يعبر الا بالتفصيل بدوستى بسيار وفي العربية أيضا يعبر بالمحبة المفرطة (والا) أى وان لم يكن كذلك بل دل على التفصيل (لجاز تحقق قضية آحادية) لان المفرد لما دل على التفصيل جاز الانتقال من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية فتحققت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الآحادية المتحققة باللفظ الواحد وهو خلاف ماتقرر عندهم من ان القضية منحصرة في الثنائية والثلاثية ويرد عليه انه ان أريد بجواز التحقق التجويز العقلي أى يجوز العقل تحقق القضية باللفظ المفرد فذلك غير ممتنع لان صيغة أفعل وتفعل اذا لم يتكلف بدلالة الهمزة على المتكلم الواحد والنون على المتكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا التقدير مفردا وان أريد التجويز الوقوعي بمعنى انه يلزم تحقق القضية الآحادية في الواقع والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لايدل على انه لاينتقل من المفرد الى المعنى المركب التفصيلي أصلا لجواز أن ينتقل الى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوصيفي والاضافي وغير ذلك فان عدم التحقق في نوع لايستلزم عدم التحقق مطلقا لجواز ان يتحقق في نوع آخر ولك أن تقول مراد المصنف ان الاستقراء التام يدل على ان المفرد لا تفصيل فيه أصلا ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل فلو جوزنا دلالته على التفصيل لجوزنا تحقق قضية آحادية أيضا لان نسبة المفرد الى جميع المعاني المركبة المفصلة على السواء عند الاستقراء فتجويز بعض أنواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا مرجح واذا جوزنا البعض يصح تجويز الكل فيه وتجويز معنى الموضوع والمحمول والنسبة في المفرد يوجب تحقق القضية الآحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل أصلا وهذا هو المطلوب (ومن هنا) أى من أجل ان المفرد لايدل على التفصيل أصلا (قالوا المفرد اذا عرف بمركب) أى وقع المركب في تعريفه (تعريفا

لتقليا) لعدم الحقيق والايلزم دخول التركيب فيه (لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الواقع فى تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظى انما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى واحد لانقلب التعريف اللفظى تعريفا حقيقيا فتعريف المفرد بالمركب انما يكون لضرورة عدم وجدان الالفاظ المفردة المرادفة له . لا يقال يجوز ان يكون مرآة للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا لان الحقيق يكون مرآة للتفصيل . لانا نقول الاجمال والتفصيل فى الاحضار سيان فيكفى الاجمال و يكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب . قال الشيخ الاسماء والكلم فى الالفاظ نظير المعقولات التى لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب حاصله ان حال الاسماء والكلم فى الالفاظ كحال المعانى المعقولة المفردة فى انه كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب فى المعانى المفردة المعقولة لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل فى الالفاظ المفردة وكما ان المعانى المفردة لا يعقل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذا تنظير فى عدم فهم التفصيل منهما الا ان السلب بينهما على السواء اذ سلب التفصيل وغيره فى المعانى عقلى وفى الالفاظ استقرائى (بل لا يفيد المعنى) بل للترقى معناه ان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجمال و التفصيل فانهما مرتبتان بعد افادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولية ابتداء واما فى المرتبة الثانية فلا تنكر افادته (والا) اى وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزم الدور) ودليله ما قال فى الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء فلو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب و يجاب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجرى فى المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم فى المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا دالا على المعنى هذا خلف قوله و يجاب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقا بان علم المعنى فى المركب انما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور و يرد عليه انه لو كفى العلم بوضع المفردات فى افادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف فى المركبات عند توافق المفردات فى المعانى مع ان الفرق واضح بين قولنا اكرم موسى عيسى و بين اكرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهيئة من احدى المفردات فلا يبقى الاتفاق فى المفردات

عند اختلاف الحيثية فلذا حصل الاختلاف فافهم (واعمامنه) أى من اللفظ المفرد (الاحضار) أى لا يترتب على وضع المفرد للمعنى الا الاحضار فى ذهن السامع والتفاته اليه لأنه يحصل منه المعنى ابتداء و يدل عليه اللفظ و يفيد المعنى واذا لم يفد المفرد معنى (فلا يصح التعريف به) أى بالمفرد (الا لفظيا) أى لا يصح تعريف المعنى المفرد سواء عبر عنه بلفظ آخر أو بلفظه المفرد الموضوع بازائه لا تعريفا لفظيا لوجود الاحضار ولا يكون حقيقيا لعدم الافادة تحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضع المركب للافادة أى لتحصيل صورة المعنى الغير الحاصل فى الذهن ابتداء و وضع المفرد للافادة أى لا يحصل معناه فى الذهن ابتداء من لفظه بل مرة ثانية بالتوجه اليه واليه أشار المصنف بقوله واعمامنه الاحضار فقط أى لا يفيد المعنى من لفظه والا لزم الدور لان دلالة اللفظ على المعنى لا تكون الا اذا علم ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فيكون علم الوضع سابقا على علم المعنى من اللفظ وهذا العلم لا يكون الا اذا علم المعنى أولا ليوضع اللفظ بازائه و يدل عليه فكان علم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان سابقا عليه كما عرفت فكان علم المعنى سابقا على سابقه فصار سابقا على نفسه أيضا فيلزم الدور وهو تقدم الشئ على نفسه . لا يقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمسبوق عليه من اللفظ فاختلف الجهتان فلا يكون المسبوق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بجهة ابتهة فلا يلزم الدور . لانا نقول كلامنا فى حصول المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان حاصلا فى الذهن أصلا فحصل من اللفظ فيه نفس حصوله يكون بعد الوضع وتوقف علم الوضع على علم المعنى يقتضى نفس حصوله قبله فيتوقف نفس حصوله على نفسه وهذا هو الدور ونقض بالمركبات بان هذا الدليل يجرى فى المركبات أيضا اذ علم الوضع فيها أيضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور كما فى المفرد فهذا يقتضى عدم دلالة المركب على المعنى وعدم افادته له ويجاب بان علم المعنى فيه على الوجه الكلى يكفى لحصول العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئى الموقوف عليه الذى هو موقوف على الوضع على الكل وهو ليس بموقوف عليه بل الامر بالعكس فالموقوف والموقوف عليه متغايران فلا يلزم الدور كما اذا قلنا غلام زيد مثلا تصورنا اطرافه والنسبة بينهما وعلمنا ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلفظ الى خصوصية الغلامية لزيد وهذا المعنى خاص حصل فى الذهن ابتداء ولم يحصل له من قبل فالمركب الاضافى أفاد المعنى الجديد وهو موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع

ليس موقوفا على هذا الخاص بل على عامه الكلي وهو ان الاضافة تفيد الاختصاص ولا يحتاج في معرفته الى تحصيل علم الجزئيات المفصلة فالموقوف جزئي والموقوف عليه كلي فلا يلزم الدور • فان قلت لا دور في بعض المفردات ايضا كهذا لفظ وضع مثلا بازاء المفهوم الكلي وهو كل محسوس موجود في الخارج والموضوع له هو الجزئيات كزيد وعمرو وبكر وغير ذلك فلا يتوقف العلم بالوضع على المعنى الجزئي بل على الكلي فكيف يصح قوله والمفرد لا يفيد المعنى على الاطلاق • قلت ان المراد بالمفرد ههنا المفرد الذي لا يشابه المركب في الوضع النوعي واما المفرد الذي يشابه المركب في الوضع النوعي كاسماء الاشارة واسمي الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو والمركب سيان لا كلام لنا فيه فظهر ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به الا لفظيا وانما منه الاحضار فقط واما المركب اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف المفرد بمركب يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستفاد منه مقصودا واما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان مرادفا له والا فناقص هذا مبني على ما قاله الشيخ من ان المفرد لا يدل على التفصيل فتفكر وتشكر هذا ما تيسر لنا من شرح القسم الاول من الكتاب بفضل الملك الوهاب وارجو من فضله ومنه ان يوفقني وييسر لي شرح القسم الثاني الى آخر الكتاب انه الميسر للصعاب والفاتح لمغلقات الابواب وعليه التوكل في كل باب وبه الاعتصام في البداية والنهاية واليه المآب وصلى الله على خير خلقه محمد وآله واصحابه الى يوم الحساب •

﴿ تم النصف الاول المشتمل على قسم التصورات ﴾

﴿ ويليه النصف الثاني المحتوي على قسم التصديقات ﴾